مجموع الحواشي البهية

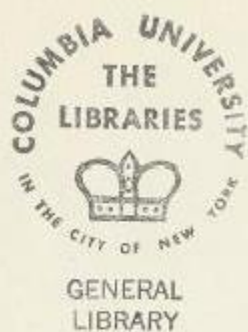
لشرح

عقائد النسفية

الجزء الأول والثاني

مكتبة إسلامية

[illegible]



13

الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهيه * على شرح العقائد النسفيه

﴿ المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ﴾

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

﴿ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ﴾

﴿ قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصح ماطبع ﴾

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فمنهواته عنها مفصولا بين كل منها بجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة موافقة البحث وبعد اتمام ماذكر تأتي حاشية عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

﴿ تنبيه ﴾

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة اسلامية ميزان ماركيت كوئتة ١٣٩٧

RIDER

78-930713

Majmu'at al-hawashi al-bahiyah 'ala Sharh al-'aqa'id al-Nasafiyah. Kutah, Maktabah Islamiyah, 1977.

2 v. in 1.

GL PL 480 3/5/79

الجزء الأول

من مجموعة الحواشي البهيه * على شرح العقائد النسفيه

﴿ المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ﴾

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

﴿ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ﴾

﴿ قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصح ماطبع ﴾

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فمنهواته عنهامفصولا بين كل منها بجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة موافقة البحث وبعد اتمام ماذكر تأتي حاشية عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

﴿ تنبيه ﴾

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة اسلامية ميزان ماركيث كوئته ١٣٩٧ هـ

﴿ خيالي ﴾ ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله * فدونك أيها الساري هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفيه * من شرح العقائد النسفيه * أمليته أوان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية وإلغاز * وحين ماحمت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألحقته الى خزانة من لامثل له فى العلي * وله المثل الاعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيادي والنعم * ومربي أهل الفضل والحكم * آخذ أيدى العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالاواخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لو لم يدل الوهم صيت جلاله
ماخيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد فى إقباله
محمود أهل الفضل طرًّا كاسمه
وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
فى كل علم عالم متبحر
في فنّ حلم عالم بجباله
سحبان حيّ في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل فى إفضاله
الصائب الافكار في تدبيره
الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل ليس يمسك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله
تتزاحم الانوار فى وجناته
فكأنه متبرقع بفعاله

وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم) أوضح الله غرّة الغرة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمّة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الي سماك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله وليّ الاعانة وكفى به وكيلا * قال الشارح النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ماتيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الابتداء على العرفى الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافي كما هو المشهور * ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولاشك ان الاستعانة بشئ لا تنافي الاستعانة بشئ آخر أو للملابسة ولايخفى أن الملابسة تم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ شرح العقايد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحمد ﴾

(قوله الحمد لله (١)) أردف التسمية بالتحميد لان الفعل(٢) لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿ منهواته ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً إيماء الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتى والاستحقاق الوصفى * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحت من غير مدخلية الوصف وملاحظته * وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لايخلو عن الصعوبة (منه عفى عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لايدل على الارداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند المتأمل اللهم الا أن يقال دلالته عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشيوع (منه عفي عنه)

مالم يبدأ بهما [١] لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله [٢] فهو أبتر [٣] وكل أمر ذى بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم [٤] ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل مايبدأ به سابقا [٥] على غيره في كونه متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما فى بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقا على الامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما فى أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر [٦] * وأجيب عنه بوجوه [٧] أحسنها [٨] حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الاخذ فى التصنيف مثلا الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملابسة فان الملابسة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية [٩] ويذكره قبل الابتداء بلافصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما [١٠] تم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولو قيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيء منهما من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه ولئلا يتوهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تتمته *منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتر مالا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل *وقيل معناه مالا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لانتيجة له أي مالم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لاعقب له ولانتيجة له (منه) والابتر فى الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (چلبي رحمه الله) (٤) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (چلبي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعديا بالباء وأما اذا كان متعديا بنفسه كما فى قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عفى عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين الذين بينهما ترتب زماني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جملتها ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال * وفيه ان احضار الشيئين معا لايتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلا كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالآخر على الاضافى * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافى فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحسنية ان هذا الجواب يوافق العرف) (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن المتيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأبى من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله آن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآنان المتلاقيان في حكم آن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باء الملابسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذى فى حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية* والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يتصور ان يكون آن الابتداء آن التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عرفيا وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذاك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو أدل على المقصود من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لايتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يبعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المنبئ عن الصفات الكمالية محقق للابتداء بالتحميد أيضا حقيقة اذ هو فى التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التغاير الاعتبارى كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لابد أن تخصص (٧) الكلية المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال (٩) ذاته) اى عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملابسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملابساً فى تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لاتفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشئ فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازما فباء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشيرته أى متلبساً بقبيلته واذا كان متعديا يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور نحو اشتريت الفرس بسرجه أي متلبسا بسرجه فتقتضى باء الملابسة التغاير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لايكون فائدة لايرادها أما اذا قال أحد اشتريت الفرس بسرجه كان لايرادها فائدة واضحة وهى تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشتريت الفرس برأسه فلا فائدة لايرادها كما لايخفى (٣) قوله فى اتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لايقال له حامد عرفا (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافى ما اتفق عليه فى ترجيح حمل الباء على الملابسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثانى (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللغة لان من أتي بالتسمية لايقال له حامد عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ماذكره فى شرح المطالع يتحقق فى ضمن التسمية جلبي على التلويح (٦) وأنت خبير بان الابتداء الحقيقى لايتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لايتصور بهما معا كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر مايلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولايجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون اشارة الى أنه لاحاجة الى تخصيص الكلية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد فى أن يتعلق بالحمد بأن يكون محمودا عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أى تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة* ويحتمل أن تكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل أما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير * ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات

وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت

ولعل التفسير بالتنزه عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة *ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له فى صفة الجلال *وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة [1] الواحدة بالشخص بالمحلين* وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم [2] دون التخصيص [3] كما يقتضيه المقام* والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ماينبغي [4] كما لايخفى [5] (قوله وكمال صفاته [6] الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية [7] كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تناهيها ومن المكشوف البين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك الكمال [8] كما انه متفرد بنفس الصفات [9] (قوله المتقدس فى نعوت الجبروت) التقدس التنزه والجبروت مبالغة في الجبر

(١) (قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة) اذ لو قامت بالمحلين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على مافهم من كلام الغزالى فى شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام)(٣)قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معني فلان المراد من الذات فى قوله الذات الجليلة إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أى حال لايفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية كالشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجليلة أى لايكون ذاته الجليلة أمراً مشتركا بين الكثيرين فلا يكون كمالا أيضاً *الا أن يقال ان الذات هنا بمعني الحقيقة لابمعني الهوية فلامرية فى كونه كمالا (منه) (٤) لانه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا فى العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة فى كونهما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لاتشبيه جلال الذات بحصول الصورة فى المعنى تأمل (الكاتب عفي عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالا (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجهين * أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى فى الذات الجليلة دون الصفات الجليلة وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لايخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوى كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره فى نفس الصفات الابحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في ألسنتهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا فى سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه)
(٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث فى الممكنات (منه)

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بينانه *

وهو القهر[١] كما ان الملكوت مبالغة في الملك • هذا ان حمل على المعنى المصدري والا[٢] فمحمول على الصفات الفعلية على مايستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية • ونعوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكمالها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف مالها اليها قصد الامبالغة[٣] ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لايخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة[٤] العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لنبينا[٥] عليه الصلاة والسلام بهدايته لنا الى سواء الصراط منن لايمكن احصاؤها كما ان لله تعالى نعما لايتصور استقصاؤها قرن التصلية عليه عليه السلام بالتحميد امتثالا لامره[٦] وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد[٧] بساطع[٨] حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع • أراد بالاول[٩] آيات القرآن وبالثاني ماعداها من بواقي[١٠] المعجزات أو بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الالوهية[١١] فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام كما ذكره الفاضل المحشي أو الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد[١٢] ان آية

(قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

(١) وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أى المجبر خالقه وحاملهم على مايريده فرجعه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة النعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون اثبات التقدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لايخفى (منه) (٢) أى ان لم يحمل على المعنى المصدرى فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لايخفى (منه)(٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط فنفي العام بعد نفي الخاص من باب الترقي (منه) (٥) النبي انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فلدلالته على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للاشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه)(٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبيهاً على ان نبوته ساطع جلي لايحتاج الى البيان وماذكره في صورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملابسة (منه) (٩) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية وبالآخر النقلية (منه) (١٠) كانشقاق القمر وسجود الشجر (منه)
(١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه)
(١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البحتة بدون المدخلية منه صلى الله عليه وسلم ليفيد انها خالية عن شائبة النقص ومداخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ماينبغي * وأيضا ان مجرد كون الضمير لله تعالى لايفيد مادعاه وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله [1] وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخصص الآل باهل البيت ولما كان الآل والاصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بابلاغ الشريعة وحفظها أردفهم اياه وأتبعهم فى التصلية واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تحتمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار الى [2] مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال [3] وقد يناقش [4] فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد [5] اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو لعطف القصة [6] على القصة والعامل فى الظرف مافهم من السياق أعني أقول. أوعلى تقدير أما فى نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أوعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف * على أنه لامنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع فى عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

---

(١) وفى توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه) (٢) واعلم ان فى درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح فى هذه الخطبة كالهدى والتنقيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي فى خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتبرة المشهورة على وجه لايحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانه أى فاق (منه) (٤) هذه المناقشة انما ترد لو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشاف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطلان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخري مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) (٦) والجامع أن ماسبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببيته * أى الجامع بين القصتين حتى يصح عطف احداهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف فى الجملة (منه)

مبني علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفاء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا [١] وتزيينا (قوله مبني علم [٢] الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع * والشريعة ماشرعه الله لعباده [٣] أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة [٤] الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تعم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع [٥] (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * [٦] والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد [٧] دون العمل * والاسلام هو الدين [٨] المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الآلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما [٩] يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل [١٠] الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليها من حيث الذات ولاشك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف [١١] ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الاول ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما * هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة • والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينها وبين أما • وفائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وماوقع في المفتاح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قبيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبي مثل أصول الفقه ولايبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشريعة في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ماهو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه)
(٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه)
(٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) (قوله هو الدين الخ) وقد يراد به مايعم الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه)
(١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشئ لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلا كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجا وفرعا له (منه)

(والمسائل)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفا وفيه [١] تردد والظاهر عدم التوقف[٢] وقد يراد [٣] بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله وأساس الخ على علم الشرائع وفيه[٤] بعد [٥] كما لايخفى * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر جزء منه على ماهو المختار ، تم كلامه* ولا خفاء في أن هذا لايفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزأ منه [٦] في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقا بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم اذ المصنف منهم * وأيضاً ان المبين في هذا الجزء مايعرض [٧] للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم مابين فيها أنفسها دون مايعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه [٨] بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدني العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها [٩] اذ مباحث النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جعله جزأ لايخرجه عن هذه الحيثية * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضا رئيس العلوم اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضعف العلوم أشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل [١٠] (قوله المنجي عن غياهب الشكوك [١١] وظلمات الاوهام)[١٢] من قبيل لجين الماء * الغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيهب بالشك رجحان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعني الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جوابا عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لاشك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فحينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولايبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد اذ لايتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع)
(٤) أي في عطف أساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في صحته (منه) (٥) اذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزأ منه منكر جدا فضلا عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أعني الحواشي العضدية (منه)
(٩) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه انه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام المتأخرين (منه)
(١١) لايبعد أن يراد بالشكوك والاوهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة اذ هي لاتخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم تحتمل حالا فكانها شكوك وأوهام كسراب بقيعة يحسبه الظمآن (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لايحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لايخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي * أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل[٤] من هذا الفن[٥] على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في ضمن[٦] فصول[٧] * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين[١] بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح * ولعل الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قربا وبعداً الى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة التقليد اذ به يرتقى من مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في مدح ماقصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)[٢] هو الملك المعظم أشار به الى نفاذ حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة [٣] والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذى مر ذكره دين من حيث انه يطاع وينقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه . وقيل من حيث انه يملى ويكتب . وشرع من حيث انه أظهره الشارع وناموس من حيث انه أوحي الله به الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس (قوله في دار السلام) أى الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية أو لمجيء بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت اليه تشريفاً . ويظهر منه أن المراد به هو المعنى الاضافى (قوله على غرر الفرائد) الغرر جمع غرة بالضم وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم . وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني والمسائل التى يتفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(١) ولا شك أن الاقرب الى الحق أصعب دفعاً وازالة من الابعد (منه) (٢) الهمام بالفارسية كبي بزرك والمقصود بيان علو درجة المصنف فى العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة إما من ملت الثوب بمعنى خطته أو من أملت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع (منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الانبياء من أملت الكتاب اذا أمليته كذا فى تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو الكل على البعض (٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله في ضمن متعلق بغرر الفرائد أى يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التى هي في ضمن فصول أي فى ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد يصلح لان يجعل فصلا على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل من الفصل الذى هو مشتمل على غير المسائل مثلا وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً الى غرر الفرائد وأن يكون راجعاً الى فصول باعتبار مافي ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى المفصول أى الممتاز وانما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على ان كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب مما عداه (منه)

(قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أى الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف اليه تشريفاً * ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر

وأثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هى قطعية الدلالة على المعانى المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أى المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أى خيار . وفص الشيء صفونه وخلاصته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالفاء اشارة الى أن مابعدها مسبب عما قبلها (قوله طاويا كشح المقال) حال من المستكن فى أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال[1] (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد[2]) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر مايتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفى وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * تم كلامه * وقوله وكذا على حسبي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معني يحسبني لكنه فى المآل عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشى عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * تم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب[3] بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه اذ قد نقل عنه فى حواشيه هكذا . المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار فى شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

---

(١) الاملال ايصال الملال (منه) (٢) عملا بمقتضى الحديث النبوى خير الامور أوسطها (منه)
(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبيه على انه لابد من التأمل للتوجيه (منه)

(قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بمجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معني أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدإ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى إنشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالي بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أى وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدإ فى المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدإ في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه

﴿ اعلم ﴾ أن الاحكام الشرعية

تعالى(ياليتنانرد ولا نكذب بآيات ربنا) الآية الي جوازعطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام[(١)] وفى مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنه ونص فى أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيداً قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدح فيه وانما مقصوده[(٢)] هو الرد والقدح الزاما على المصنف[(٣)] لانه لايسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم[(٤)] ان الاحكام الشرعية) أى المأخوذة من الشرع[(٥)] كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل باثباته كاكثر المسائل الكلامية أو لاجل الاثبات بأن لا يستقل العقل باثباته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة فى علم الفقه *وانما قلنا كاكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية[(٦)] والحشر الجسماني ومايتعلق به *ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض مما لاطريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبته الحكماء ٠واعلم أن الحكم فى العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر[(٧)] ايجاباً أو سلباً[(٨)] وفى اصطلاح المنطق على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول[(٩)] وفى اصطلاح الاصولى على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير[(١٠)] *والاقرب هو الاول[(١١)] ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته[(١٢)]٠ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه[(١٣)] تأمل

(١) حيث قال ليس عطفاً على نرد فيدخل تحت التمنى ويكون المعنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على التمنى عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف فى بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع فى بيان باعث تدوين العلوم وتمهيد وتوطئة(منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كتعلق الاحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أى وجوب الرؤية فى الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمر الخ) أي على وجه الاذعان(منه) (٨) أى نسبته اليه بالايجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني فى التلويح * وأنت خبير بأن ماوقع فى الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر الي آخر ايجابا أو سلباً صريح فى أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازى في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على مافى التلويح فعرفي وان فسر بالادراك كما فى الرسالة فمصطلح ومع هذا لايخلو عن سماجة(منه) (٩) وقوله وعلى المحمول) أي المنتسب الى الموضوع(منه) (١٠) معني الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح(منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال المبينة فى علم الفقه (منه) (١٣)(قوله ما ادعي لزومه (لامطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله إعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلباً وادراك وقوع النسبة أولاوقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مرادهنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد فى الاول أو التأكيد فى الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معني الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع

منها مايتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبينة في علم الفقه أوتصحيح العمل والايان به على الوجه الذى أمر به الشارع [١] وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر علي العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وارشادا على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه[٢] نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم[٣] أوالنسبة بالطرفين[٤] أو بأحدهما [٥] أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع[٦] أو الجزئي بالكلي[٧] أوذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل [٨] أوجعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة* ولو قيل العمل يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول* قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح *لايقال فحينئذ يشكل بمسئلة النية شرط الوضوء[٩] لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع مايتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت *وايراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بايراد مايتعلق به* أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة *وكذا مسئلة المجنون والصبي راجعة الى فعل الولي[١٠] فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل[١١] (قوله وتسمى الخ [١٢]) أي مايتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

---

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي فى تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لانا لا نسلم أن تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ إن أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر ايجابا أوسلبا أو بالمحمول المنتسب الي الموضوع * أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعني الاصولى * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) إن أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعني العرفي (منه) (قوله أوبأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أوذى الغاية بالغاية) اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعني ان الغرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أى بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لايخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف مامن شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله ويسمى الخ) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه)

(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) انأريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علة الاحكام الثانيه ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * ومايتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد

ومنها مايتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية* والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام

بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ماينبغي [١] (قوله مايتعلق بالاعتقاد [٢]) تعلق المعلوم بالعلم [٣] هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقى * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعنى المعتقد به فالتعلق من قبيل مامر [٤] وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بمافبله *أو اشارة الى ان الحكم متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء فى أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزأ منه فلا اذ هى مما تعلق بكيفية العمل دون الاعتقاد * [٥] وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة لايجدى نفعا * [٦] وقد يقال الظاهر أن الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد [٧] ويؤيده ماذكره قدس سره فى شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما مايقصد به نفس الاعتقاد والثاني مايقصد به العمل*تم كلامه *وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام الشرعية وليست شيئا منهما* [٨] وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مماتتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات [٩] كماهو المشهور [١٠] (قوله والعلم المتعلق بالاولي) أى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة [١١] كما هو المناسب لما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى لاالمسائل [١٢] أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ماخوطب به كالوجوب واخواته ولاشك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلا لان المخطيء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد مابلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أرباب علم الكلام تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أوذى الغاية بالغاية اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على رفعه ممالا تساعده العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الايجاب الكلي في أحد القسمين ورفعه فى عديله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه تعسف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص فى القسم الاول لايوجب التعميم فى الثانى مع انه يلزم عدم الانحصار *نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول ونقيضاً له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم فى هذين القسمين أى مايتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن يراد بالشرعية مايتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين فيه الشرع ويتعلق بيان أحواله فانه بهذا المعني يسمى الكل علوما شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعني الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر في علم الاحكام هي الملكة لانها تتزايد يوما فيوما والضابطة فيها هي التهيؤ التام *وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح فى التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقـدم قال فى التـلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما * على ان الامامة انما هى من الفقهيات الاعند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم الخ) هـذا مع ما عطف عليـه متعلق بقوله مسـتغنين عن تدوين قدم عليـه للاهتمام أو للاختصـاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لا ما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دوّن في الفقه مع انه من التابعين

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليـه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعـة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا . وتقرير مباحثهما (١) فروعا وأصولا . الى أن حدثت الفـتن بين المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء . وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء فى المهمات . فاشـتغلوا بالنظر والاسـتدلال والاجتهاد والاستنباط . وتمهيـد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيـين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المـذاهب والاختلافات .

(١) قوله مباحثهما فى نسخة مقاصدهما اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعـله صرح باطلاقه على الملـكة بعد الاشارة [١] الى الاطـلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع)ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد الشارية [٢] يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده)[٣] ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات [٤] (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الـكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الـكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعيـة وعمليـة وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعني ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الـكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ما عداها منزلة العدم وكان الـكل ليس الا هذا تأمل (منه)
(٤) والافتسئلة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الـكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة فى الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على مايعم السلبية والفعلية فلاشتمالها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصـد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله مايفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيتجه عليه أن المفيد عين[1] المفاد * واجيب عنه تارة بان التغاير الاعتباري كاف فيه كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال * وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية المندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة[2] * وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف[3] الكلام لعدم تصور الاصل والفرع[4] في أكثر مسائله مما يأباه التقييد بقوله عن أدلتها * وأنت تعلم ان هذا القيد كما يأبى عن الجواب الثاني كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم * وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السباق[5] جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط[6] * أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة[7] الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وانما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفيه في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعى زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري * ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ[8] الدالة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام[9] عن الادلة التفصيلية * ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة[10] حيث قال في الجواب المعرف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الامن حيث الوجود لان المفيد للوجود لابد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في الكليات (منه) (٣) بل في الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمعي تأمل (منه) (٥) إذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد لكن يرد عليه انه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٧) أى قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) (قوله معرفة الاحكام) أى قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها * ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدللة المعنى اللغوى لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها * قلت المعرف هنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها * ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسباق الكلام أعني قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الادلة اجمالا

[١] لان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها [٢] وأنت خبير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيهاً[٣] وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار [٤] التهيؤ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً[٥] ومستحضرا لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسئلة أو مسئلتين فقيها وليس [٦] كذلك * وأيضاً ان اطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر في الباقين فتفسير علم الفقه بها دون الباقين يوجب الاضطراب [٧] والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل [٨] (قوله عن أدلتها [٩] التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الادلة تشعر بكونه استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول[١٠] عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل المحشي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال * تم كلامه * وأنت خبير بانه حينئذ بطل الجمع وان صح المنع * وانما قيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الصلاة لوجود المقتضي ليس من الفقه * مثلا اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضي لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقها مالم يعلمهما ويستنبطهما من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآية فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالا) أي معرفة أحوال الادلة[١١] في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والادلة

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلالياً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

(١) فيه أن المفاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الاحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير المجتهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والا فلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد من أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الاحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقض بل لابد أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ماقال قدس سره في المطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتهما (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقا بمعرفة وأما إن جعل متعلقا بالاحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الاحكام منها (منه)

في افادتها الاحكام بأصول الفقه • ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذاوكذا • ولان مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتي إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن • ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة • ولانه أول مايجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام

(قوله في افادتها [١]) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة [٢] (قوله ومعرفة العقائد [٣]) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السياق [٤] وان عطف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر سؤالا وجوابا على ماعرفت * ووجه تغيير الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا [٥] موقع الباب والفصل في كذاوكذا فسمي الفن بما وقع في العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب لتدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبة الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل كثيراً من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما أن المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثا للقدرة * تم كلامه * ولا يشتبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علما نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علما نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار الذي توهمه الفاضل المحشي * وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه يبين مايعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم [٦] والآلة والثاني بالرئيس [٧] * وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(١) وبقيد افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لايخلو عن الاشارة الى أن ماهو المعتبر في الفقه لايليق أن يعتبر فيهما وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنوانا بل العنوان مدخول في كما في قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادى العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

(قوله كالمنطق) للفلسفة عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعها الشارح رحمه الله نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورث القدرة

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولانه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الـكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الـكتب • ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الي الـكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولانه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الـكلام • ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

[١](قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لاجل كونه أول مايجب من العلوم التي الخ أطلق وسمى بهذا الاسم أولا (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل نخصك بالعبادة[٢] وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كانه قيل ما ذكرته انما يقتضي تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بان لايسمى به غيره لاأولا ولا ثانيا فما وجه التخصيص به ثانيا *فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة الى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزا) أو تعظيما[٣] لشأنه وانما تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه لان هذا الوجه يقتضي التخصيص أولا لامطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولانه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لابتنائه على الادلة القطعية) لان المعتبر فيه هو اليقين بخلاف سائر العلوم الاسلامية[٤] فان الظن كاف فيها *وأنت خبير بان الابتناء على الادلة القطعية أكثري لان البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني ومايتعلق بها وكمسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لان البعض منه كاثبات الصانع مما لايمكن تأييده بالنقل والا لدار [٥] ولعل التقييد به لعدم القطع بتأييد الـكل به* وقد يقال ان الكل مقطوع التأييد اذ كون البحث على قانون الاسلام [٦] معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق [٧] أو اللحم الصنوبري [٨] الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتغلغلا) التغلغل الدخول يقال تغلغل الماء في الشجر اذا تخللها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحشي أي مايفيد معرفة العقائد

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولا اذ لو لم يقيد به اضاع إماقيد الاول في الاول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لاشركة في كونه أول مايجب حتى يخص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه أيضاً مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم

(١) وجه التدبر ان هـذا الوجه وان كان يرجع الى الوجهين الاولين لـكنه باعتبار الحيثية يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعا الى العلم والضمير في قوله به راجعا الى الاسم * ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعا الى الاسم وضمير به راجعا الى العلم وكان مدخول الباء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيما للمسمى اذ امتياز المسمى بالاسم اشارة الى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الاسلامية) قد يقال ان الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم * وأجيب بان المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه ان مجرد التأييد لايستلزم الدور بل الاثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الاسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بان لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هـذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الامام الغزالي (منه)

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد • وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين • فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة • وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيرا فقال الاستاذ الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب • فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني الي أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم

تم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافياته[1] الخ) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الاسلامية * وهم الذين يتوجهون الى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الاسلامية فالقدماء فلما حاولوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم اذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الاسلاميين اذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الاسلامية أكثر مما هو مع الاسلامية تدبر فيه[2] (قوله لانهم أول فرقة الخ) لا خفاء في ان مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب[3] تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مامر[4] كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل المحشي بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بان الكافر

---

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافيات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدته وامتداده كما في مسئلة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافيات مع الفلاسفة (منه)

(٢) وجه التدبر أن غير الاسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لانهم وان كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة) ومن خالف أولا فهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لان له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه)

(٤) يعني لا يدل على الاولية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم الا أن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي انه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(قوله ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً* قال الاشعرى فان قال الثاني يارب لِمَ لَمْ تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذايقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال آراء المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتي

ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده[1] تأمل* تم كلامه* يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعني الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقا سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون مالزم المعتزلة أعنى المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين مايقابله[2] *ولو قيل لِمَ لَمْ يؤول كلام المعتزلة بمثل ماأول به كلام الحسن بان يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذى عد العمل ركنا منه لا الايمان الشرعي الذى هو الاساس فى دخول الجنة حتي لاتلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله *قلنا لان قدماءهم صرحوا بان من أخل الطاعة ليس بمؤمن شرعا* قيل فى الجواب عن الاعتراض الاصلى إن الحسن اراد بالمنافق المنافق في الاعمال[3] لا المنافق في الدين اعنى من صلحت سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفى الايمان الذى عد العمل ركنا منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده• ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أخل الطاعة مع صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج [4] * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أى من اليونانية وفى اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل[5] ثم سميت بها الحكمة[6] (قوله فيما خالفوا فيه الشريعة) اى فيماليس على قانون الشرع (قوله وهلم جرا) أى تعال يامن يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابى هذا نجر جراسلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم أو سلسلة ماخاضوا وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يعطف على مقدر يعني اسمع ماتلونا عليك وهلم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام مايعم الذات والصفات أعنى الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس باثبات منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أخل بواحد منها يلزم أن لايكون مؤمنا لان الكل ينتفى بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب فى الكفر والعمل الصالح فى الايمان فاذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمنا عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفى وهو من يخالف سره علنه مطلقا (منه) (٣) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٤) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي فى كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة فى اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك* فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه مالزمه* وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً* وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعني الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشأم وأكثر الاقطار* وفى ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبى منصور الماتريدى• وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

كاد لايتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات • وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل مافيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وانت خبير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقعه[1] اذ فيه اشارة الى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والادلة[2] ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أى معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحثة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعنى معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبنى الكلام الخ) جواب سؤال كانه قيل لم لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) اى المسبوق وجوده بالعدم[3] والمخرج من العدم الى الوجود بمعنى ما كان معدوما أولا ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكيم * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ماسيأتى وإنما اسند الى الوجود تسامحا[4] اذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به * ﴿واعلم﴾ ان الاستدلال بهما من جهة الحدوث[5] مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكيم وانما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود[6] الصانع) الايجاد إن كان مسبوقا بالعدم فهو الصنع والا فهو الابداع فأثر الصانع لايكون الا محدثا ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن اثبات الواجب مطلب الحكيم * ولا خفاء فى أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

---

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع فى البين فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه)

(٢) وانما لم يتعرض الى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثا عن الذات والصفات لانه لايستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومه لانه لايتم فى كلام القدماء (منه)

(٣) زمانا كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا اليه فى الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولي إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف اليه فالوجود أعم منه ومن الرابطى والتوحيد وان كان من الصفات السلبية ولكن لابد من اعتبار ايجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السوالب على صرافتها بدون اعتبار ايجابها لاتكون مسئلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض

المستدل عليه والا فلا[1] مدخل له فى الاستدلال والمبنائية[2] تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب فساد المحدثات ببرهان التمانع على ما بين فى موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتيـة ولعله أشار الى الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاهم منها* ويحتمل أن يراد بها مايعم السلبية أيضاً وافراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منـه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها وليس كذلك[3] على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال[4] من وجود المحدثات[5] الى سائر الخ وفيه ميل الى المعنى[6] لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع* وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل (قوله سائر[7] السمعيات) أى التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به[8]* وفي عد مسئلة النبوة من السمعيات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل *وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل فى السمعيات[9]* ولا خفاء فى أن هذا المقام لايخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه[10] على أن المنبه عليه بديهي والمنازع مكابر للبـديهة * لايقال كيف تكون مسئلة الفن بديهية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادى مع أن المسائل قد تكون بديهية[11] (قوله على وجود ما نشاهد[12] الخ) والظاهر المناسب لـما فرع عليه من قوله فقال قال الخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال فى الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثراً فى القديم أولا ولو كان لذكر الصانع بمعني ما فهمه المحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود المحدثات على المحدث اذا كان مؤثرا في القديم أيضا ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه (منه) {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لايثبت الا بالسمع { منه } {٤} لتضمن الاستدلال معني الانتقال { منه } {٥} وفى ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال {٦} فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها { منه }

(٧) السائر مشتق من السؤر بمعنى بقية ما أكل ومعناه الباقي * فى الكشاف ان العربي هو السائر بمعني الباقي وقد استعمله صاحب الكشاف بمعنى الجميع (منه) (٨) من أسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية (منه) (٩) بان يراد بها ماسوى الصفات أو المصطلح أعني مايتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد (منه) (١٠) التنبيه يستعمل فى موضـعين الاول فى حكم علم ضمنا ممـا تقدم والثانى فى مقام يكون المنبه عليـه بديهيا (منه) (١١) لكنه خلاف رأي الشارح (منه) (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الـكتاب حيث أخذ الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال فى جانب المقـدم لـما كان مبني الـكلام (منه)

وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

محذوف[1] اى جنس ما نشاهد (قوله وتحقق العلم) أى بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لايقولون بالثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني[2] لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خبير بان المناسب[3] لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون ان يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر[4] من السياق[5] والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف ماقاله الفاضل المحشي[6] الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد باهل الحق أهل السنة والجماعة * تم كلامه * مع أن قول المصنف فما سيأتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما يأباه[7] (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق واما ان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً فى هذه المرتبة الا أن الكثير أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي[8] أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع[9] فالمرضي عند الشارح هو الاول[10] ويؤيده قوله باعتبار اشتمالها الخ (قوله للواقع) أى الثابت المتحقق فى نفس الامر[11] من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا * واختلف أقوال العلماء فى نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء[12] والامر هو

---

(١) أو يتوسع فيما نشاهد لكنه خلاف رأي الشارح {منه} {٢} حيث رتب بالفاء وقال فقال {منه}
(٣) أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع المقول فلا يصح أن يقال فقال قال (منه) (٤) وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر فى الكتاب بالتصدير بهاتين المسئلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر (منه)
(٥) أي من تصدير الكتاب بهاتين المسئلتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المسئلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي (منه)
(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً (منه) (٧) ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب (منه) (٨) أي الوقوع واللاوقوع (منه) (٩) أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع (منه) (١٠) وأما الثاني فهو المرضى عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المغايرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار (منه) (١١) ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر (منه) (١٢) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع فى عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار (منه)

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة • وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر لاعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(الشيء)

باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل • وأما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعني كون الشيء موجوداً في نفس الامر أنه موجود فى حد ذاته[١] والظاهر منه أن نفس الامر عبارة عن الموضوع[٢] وبه صرح السكاتبى في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتمالها[٣]) اشتمال الكل على الجزء مشعر بأن اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال (قوله وقد يفرق الخ[٤]) لا خفاء فى أن هذا مع ماسبق من قوله .وأما الصدق[٥] الخ صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما[٦] الا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع فى الاقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لا تتصور الا بين الشيئين وتقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فاذا نسب الواقع الى الحكم بأن يقال طابق الواقع[٧] الحكم كان الواقع منسوبا اليه ومنظورا أولاً والحكم منظورا ثانياً فان عكست النسبة[٨] كان الحكم منسوبا اليه ومنظورا أولا والواقع منظورا ثانياً فانتساب الواقع الى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم الى الواقع بالمطابقة كما فى الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم* فللحكم هيئتان[٩]* هيئة من جهة المفعولية وهي المطابقية بفتح الباء* وهيئة من جهة الفاعلية وهى المطابقية بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثانى بالصدق* وانما سمى حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لان المنظور أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعني ثبت • ثم نقل منه الى وصف مقابله تسمية بوصف أحد[١٠] المتضايفين[١١] من هذه الاضافة بوصف المضايف الآخر[١٢] الذي كان له في نفسه مع قطع

(قوله فقد شاع فى الاقوال) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الأقوال* قال فى حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولا في الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً

(١) فاذا قلنا البياض عرض في نفس الامر فمعناه أن البياض فى حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظه العقل لوجده كذلك أو متصفا به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجرى مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كانه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الاقوال* وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر الى أن مقصوده هو الاشارة الى بيان الفرق بينهما* وانما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق اذ المطلق على الاقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة اذ المستعمل فى مقابلة الحق هو الصدق وان كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضا الحق اسم من أسمائه تعالى ثم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وانما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لان الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما الا باعتبار ماذكره (منه) (٧) بان يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أى بان يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيئتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضايفهما باعتبار المطابقية والمطابقية (منه) (١٢) أعنى الواقع (منه) (١٢) أى فى صورة العكس بان يقال طابق الحكم الواقع (منه)

فمعنى صـدق الحـكم مطابقتـه للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشـياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم أخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثانى المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان* أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة* وثانيها المطابقية المذكورة[1] وهو بهذا المعنى منقول من الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثانى المنقول اليه* وأما حال الحكم فى الاعتبار الثاني[2] انما سمي صدقا[3] قال قدس سره فى حواشي المطالع تميزاً عن أختها[4]* وقال الفاضل المحشى لان المنظور أولا في الاعتبار الثاني هو الحـكم الموصوف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشيء على ماهو عليه* وهذا أولى مما قيل سمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل* تم كلامه * وأنت خبير بأن ماذكره المحشي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع[5]* والقول بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب[6] فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ الامر بالتأمل* وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق* فان قيل لم لم يعكس الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم فى الاعتبار الثانى بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما وجه الترجيح* قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولا بخلافه في الثاني فانه حال المنظور ثانياً فالنقل من حال المنظور أولا راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله فمعنى صـدق الخ) هذا تفريع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع ان السوق يقتضى التأخير لئلا يقع الفصـل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضـعين (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) السوق يقتضى أن يقال مطابقة[7] الحكم اياه * وماذكره الفاضل المحشى من أن مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منـه له صفة على تقـدير تسليم افادته كونه وصفاً للحكم لـكنه لا يفيد كونه معني الحقية وانما الـكلام فيه* وكذا القول بأن الـكلام ههنا محمول على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعني فالمعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فغـير مفيد لما فيه الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعـني حقيتـه مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحـكم الا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح فى نظـائره * ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعـني ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

---

(١) قال الشيخ فى الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) يخطر بالبـال أن الاولى فى وجـه التسميـة بالصـدق أن يقال إن الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليـه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه الملحوظ أولا تأمل (منه) (٤) أى لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الـكلام السابق وهو أن مصداق كون الشيء موجودا لشيء وقائما به اختصاص الناعت بالمنعوت ومعناه صفة تصحح اشتقاق صفة مفردة من النعت للمنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائمـا به فانه يصح اشتقاق الاسود من السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المـذكورة للحكم فـدفع ذلك التوهم بان ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق المذكور هو أن يقال مطابقـة الحـكم بفتح الباء (منـه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هوهو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم[١] وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود مانشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً[٢] على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خبير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو[٣] اذ مابه الشيء هوهو يعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما يقع في جواب ماهو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر (قوله مابه[٤] الشيء هوهو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل[٥] مابه الشيء موجود[٦] دون مابه الشيء هوهو * وأنت تعلم ان النقض بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هوهو[٧] فكأنه علم الاتحاد * والمعنى مايتحد به الشيء ولهذا لم يقل مابه الشيء هو أو ما به هوهو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات[٨] فلزم النقض بالعوارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم[٩] سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً موجوداً كان أو معدوما حقيقة أي ماهية بمعنى مابه الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود وكالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وايماء الى أن المراد بالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو اشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ماهو لكان أسلم من النقض بالفاعل والفصل وأحوط في عد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الي الاشخاص والانواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقض بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انسانا. والجواب أن المراد ما يكون مستقلا فيه والمعني مابه وحده من غير مدخلية غيره ويدل عليه تقدم الظرف * ويتجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا مخلص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى الاستغناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يبطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستغناء عن الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجداً بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطأة الحمل بهوهو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكاتب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله مابه الشيء هوهو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر أن الضميرين للشيء * وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك * وجعل هوهو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا * ولو قيل في التعريف مابه الشيء هو لكان أخصر

مما يمكن تصور الانسان بدونه

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ماتحتها من الجزئيات[١] *لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل[٢] (قوله مما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه[٣] بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً *وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص*وجوابه بعد تسليم الاستفادة[٤] بطريق التعريف[٥] أن المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار[٦] على مانص عليه في حواشي المطالع[٧] فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي *وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام* تم كلامه *ولاخفاء في أن النقض[٨] ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع[٩] بشيء من الجوابين *وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم *الا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب* ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه *قلنا[١٠] فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً *على أن ماقالوا إن العلوم معدات ليس على اطلاقه بل في العلوم النظرية[١١] *والوجه الوجيه[١٢] في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض

(١) فان الانسان وزيداً مثلا متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لايمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالا (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوى أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أولا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه)

(٦) أى تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطرا بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لايمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصور الآخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لايلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البينة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لايلزم من تصور الملزوم تصوره فحينئذ تندفع الشبهة (منه)

(١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بامكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ماوقع فيها من الافكار والانظار لاباعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ماقال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا أو مفصلا (منه)

عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام *وقيل أيضاً ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لابالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور • على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد • ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أى ليس عدمه ضروريا (محالا)

فانه من العوارض *وقد يقال إن مابه الشئ هوهو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهيــة . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والـكون ألفاظ مترادفة معناها بديهى التصور * فان قيل فالحـكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في اللوازم البينة أولا كبواقي العوارض بخـلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالمفروض محال على قياس ماقيل فى خواص الذاتي *ونظيره عدم امكان الشركة فى الجزئي الحقيقي[1] دون نقائض الأمور العامة[2] لـكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض ممـا يمكن تصور الشيء بدونه يتجه عليه المنع المذكور*ولا مخلص عنه الابمـا قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مامر من عدم اعتبار التحقق فى الحقيقة كما فى الماهية لـكن السؤال بقوله فان قيل فالحـكم الخ ناظر الى أن التحقق معتـبر فى الحقيقة كما هو المشهور وعـدم اطلاق الحقيقة على المـاهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ماقيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أوبالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه[3] هوية) أى مابه الشيء هوهو مع التشخص بطريق العروض[4] كما يستدعيه السوق والعديل *لـكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور*وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك)أى التحقق والتشخص بمعني لابشرط شيء لابشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعنى لفظ الشيء لايطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة[5] فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء *وأما أنهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق[6] والتلازم*والظاهر[7] عدم الترادف[8] إذ الماهيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية*وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أى بالـكنه وكذا الحـكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحـكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين*فمنهم من قال بكسبية التصور*ومنهم من قال بامتناعه *ومنهم من قال بكسبية الحـكم بالبداهة وبداهة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق *والمنشأ مجموع أمور ثلاثة*تعريف الحقيقة*وكون الشيء بمعنى الموجود*وكون الثبوت

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهيـة باعتبار التشخص (قوله فالحـكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلاثة تعـريف الحقيقـة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذلالغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصـورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

(١) ولهذا قالوافرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لافرض محال بطريق الاضافة كما في نقائض الامور العامــة (منــه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه)
(٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس(منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العـروض(منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده ويساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه(منه) (٦) التردد بين الترادف والتساوي (منه)
(٧) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافي والطبيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والـكون (منه)

يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن مانعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود*تم كلامه*ولك أن تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق[١] بل اللازم التساوق ولامدخل للتساوق فى لغوية الحكم[٢]*وكذا لامدخل لتعريف الحقيقة على ماارتضاه من عدم اعتبار التحقق فى مفهوم الحقيقة*نعم لتعريف الحقيقة مدخل فى المنشئية على ما قيل*والقول بان مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون مااختاره وفسرها به أولا ليس بسديد* وقد يقال ان تعريف الحقيقـة بما به الشيء هو هو مطلقا يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له مدخل فيها*وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة[٣] بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به تأمل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئيـة أو لازم بين بالمعنى الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً[٤] غير مفيد وان صح في نفسه*لايقال لاحمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل فى نفسه والصحة فرع تحقق الحمل[٥]*لانا نقول لاحمل بينهما اذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوما هما * وأما اذا أريد بهما في أحد الجانبين الفود فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على مافرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ[٦] في عقد الوضع لاعلى ماعلم وصدق به كما زعمه السائل*ولعله أراد بالاعتقاد الفرض[٧] لا المصطلح أعني التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لان عقد الوضع تركيب تقييدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم اعتبار التصـديق والاعتقاد بالمعني المصطلح فى عقد الوضـع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم لغوية الحكم*واعتبار نفس الامر فى جانب عقد الحمل لايجدي نفعاً[٨] إذ مآل[٩] التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك فى نفس الامر*لـكن بقي أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية فان الأخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الاوصاف قبل العلم بها أخبار*وقد يقال أن معناه ان فرضنا فقرضنا والافلا *فالاولى

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولقائل أن يقول المقصود ههنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لاافرادها فالمراد اذا كان كذلك فلا بد أن يكون معـنى قوله والشيء عنـدنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) اذ لالغـوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوى والتساوق بينهما (منـه) (٣) أى نزاع فى أن الطبائع موجودة في الخارج أولا (منه) (٤) لان ماهو معتبر فى المحمول فهو معتبر فى الموضوع (منه) (٥) بان تكون القضية طبيعية وفيه أن لاشك في صحـة قولنا الـكلي كلي بل فى كونه مفيدا (منه) (٦) لاعلى ماهو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذى اعتبره فى عقد الوضع هو بحسب نفس الامر لابحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) انمـا عبر عنه بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ اذ التركيب التقييدي ينبيء عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن اعتقاد الحقية قد لا يكون مطابقاً لمـا في نفس الامر فاعتبار نفس الامر فى جانب عقـد الحمل قد يجدى نفعاً (منه) (٩) (قوله اذ مآل التصديق هو الحكم بان الامر كذلك فى نفس الامر) سواء كان مطابقاً أولا (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافى مثل واجب الوجود موجود *والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول* وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر * ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لابطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لايحصل بحمل الاضافة للعهد لان معني العهد ارادة بعض أشعار المتكلم بعينه • وكم فرق بين المعنيين • والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك • واعلم ان الاشاعرة لاينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلا

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب[١] منع الترادف • أو كون اللزوم بيناً بالمعني الاخص • أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعني الماهية التى لم يعتبر في مفهومها التحقق كامرت الاشارة اليه وفرق مابين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعله الحقيقة المضافة اليها • وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي مانفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر[٢] (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان[٣] *وما نقل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعني أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس بديهياً وهذا نفى لقوله لغوا * تم كلامه * صريح في أن البيان بمعني الاثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لاما توهمه الفاضل المحشي أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود[٤] موجود موالحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الي بعض الاذهان القاصرة * تم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت مااتصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا إذلم يعهد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة *قال الفاضل المحشى هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * تم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذلم يعهد فى أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف مانحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ[٥] موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر *وأنت خبير بأن الفرق بين العنوانات لايخلو عن التكلف والتعسف *أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل العرف واللغة ثبوت ب لج بالفعل بحسب نفس الامر *وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أي في جواب الاعتراض الذى أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما نعتقده ما نسميه بالاسماء وقوله نسميه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف كما لايخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لايخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لايخفى *وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)
(٥) وأما الفرق بان الفعل فى البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفى البعض الآخر بحسب الفرض لايخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ولا مثـل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على مالا يخفي* وتحقيق ذلك أن الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيأ مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها)

اما بحسب نفس الامر فى الكل على ماهو ظاهر مذهب الشيخ[1] على ما عليه العرف واللغة وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أوالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي فى شرح المطالع[2] فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شـعري) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لـكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ماهو عليـه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة*قال الفاضل المحشى وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربمـا يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج ألبتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الاشـياء ثابتة تحتاج الى البيان لابطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعرى الآن كشعرى فيما مضي أوشعري هوالشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لايحصل بجعل الاضافة للعهد لان معني العهد ارادة بعض أشعار المتكلم معينا[3] وكم فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الـكلام ففيه تأ كيد كونه مفيدا *و يرد عليه أن شعرى شـعري كذلك * تم كلامه وأنت تعلم فـكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعرى شعرى على الوجه المذ كور مشهور فيما بينهم* وأمابالنسبة الى القاصرين فتساويان • والفرق غيرظاهر •ومن ادعى الفرق فلابدله من البيان * وأيضاً ان شعرى الآن أوالشعر المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينا لـكن بالتعيين النوعى[4] والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصـوراً على الشخصى*وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذ كر الحقيقى لفظاًأوتقديراً أوالحكمى[5] والكل منتف[6] ههنا *وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الـكلام بالدليل ومن البين أن شعرى شعرى ليس كذلك اذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولادليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أى الجواب المذ كور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين *عقد الوضع

(١) وما ذ كره الشيخ الرئيس على ماهو العرف واللغة ولذا لم يكتف فى عقد الوضع بالامكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي فى شرح الشمسية والسـيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب اليـه الميزانيون لا يخـالف كلام العربيـة كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لامن حيث التعيين لان التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذ كر لامن حيث التعيين لان التعيين النوعى كاف (منه) (٥) والمـذ كور الحـكمى هو المـذ كور في القلب فـكأنه مذ كور (٦) وقد يقال ان الذ كر الحـكمى متحقق كما قيـل فى تعريف الـكلمة بان يحمل على العهـد الخارجى بارادة الشـعر المتعارف فيما بينهم بكمال فـكأنه مذ كور حكما (منه)

(وهو)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية * والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بيناً بالمعنى الأخص فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر فالحكم بديهي وإلا فنظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشئ المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود موجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك اشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكأن الجواب المذكور ليس مرضياً عنده [1] تحقيقا اذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر [2] وقد عرفت ما فيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشئ بمعنى الموجود أو كون الموجود لازما بيناً بالمعنى الاخص وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم [3] بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد [4] (قوله والتصديق بها [5]) بأن يحمل [6] بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو الكل على الاجزاء كما هو الظاهر [7] (قوله وبأحوالها) بأن نجعل الحقائق موضوعا ويثبت لها الاحوال ولاشك أن التصديق بحال الشئ من حيث النسبة الى ذلك الشئ علم بذلك الشيء فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها * فلا يتجه أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل المحشي فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام * تم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء فى أن جمع التصور ناظر الي استغراق الاشخاص وليس مقصورا على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلا عن الاستغراق النوعى اذ ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام . ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ماذكره من قوله ونسميه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خبير بأن هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالبة كلية واثبات الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول الكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خبير بان هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاض وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكاتبه عفي عنه) (٧) أى حمل الكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكاتبه عفي عنه)

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية)

تفطن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لاتخفى [1] على الفطن الذكى (قوله متحقق [2]) بمعنى أنه واقع فى نفس الامر لابمعني أنه موجود فى الخارج اذالعلم عند الاشاعرة إضافة وهى اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الاين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليـه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي فى ضمن ثابتة [3] والتأنيث باعتبار المضاف اليه* وفيه نظر اذليس فى الـكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الخدشة • والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لامايعم التصور والتصديق واللام فى العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق ولايبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا [4] الخ) يعنى أن الحقائق عام مستغرق [5] فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان*وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أى مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا [6] • ودفعه غير خفى [7] كما لايخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لاندعى الايجاب الـكلي بل الايجاب الجزئى يعنى جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة [8] من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق [9] متحقق لان الخصم يدعي السلب الـكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خبير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليـه (قوله ردا الخ) أى بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعـدم ثبوتها) وإنمـا لم يقتصر على الاول مع أنه كاف فى المقصود تنبيهاً على انه ينبغي للمنكر أن يتعرض لنفى القسمين معا ليكون نصا فى مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العـلم بها متحقق من غير أن يتعرض للثبوت وللعدم

---

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصـديق فانه هو النسـبة الخبرية فقط تدبر (منـه) (٢) بالتحقق الرابطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أى على سبيل التفصيل (منه)
(٥) اذ الجمع ظاهر فى العموم (منه) (٦) أى العلم التفصيلى التصورى بالـكنه أو بالوجه المساوى أو التصديقى (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الـكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثانى ابطال جمعية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق ههنا الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير فى بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافى الاستغراق * قلت الجنس لاينافيه لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات* قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لمـا كان (منـه)

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(قوله للقطع بانه لاعـلم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عـدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غـير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد مانعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا ألبتة * لايقال نحن نقيد العلم بكونه بالـكنه * لانا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينافيـه * ولو سلم فبطلان المقيـد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد *وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للعـدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لايلزم أن يكون في ضمن مانشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيـه على وجود جنس مانشاهد فالـكلام السابق على حذف المضاف أونقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

(قوله)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية *

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرة وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظروفا لنفس الامر لابنفسه [١] ولابوجوده إذ ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لاأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء لاأن الكل راجع الى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبادي الرأى وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لايقال فحينئذ يلزم ارتفاع النقيضين ٠لان ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة فحيث لانسبة فلاايجاب ولاسلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين * على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لايختص بالحقائق الموجودة فى الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح [٢] وقد يقال إن مرادهم بالانكارلها إنكار ثبوتها على حذف المضاف [٣] كما في مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجودا فموجود ومعدوما فمعدوم وان حادثا فحادث وان قديما فقديم الى غير ذلك ٠فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون النقيضان حقاً بالقياس الى الطائفتين ولااستحالة فيه عندهم اذ ليس فى نفس الامر شيء محقق مواحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرًّا فدل ذلك على ان المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي الى اعتقاد ثابت فى نفس الامر فلزمهم التناقض أولا فيلزم التسلسل *قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه فى الامور الاعتبارية ولو قيل انهم اعترفوا بتحقق النفي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ [٤])قيل فيلزم التسلسل في الشكوك *وأجيب بأنهم شاكون فى لزوم التسلسل مع أنه التسلسل فى الامور الاعتبارية [٥]

(قوله وهم العنادية)سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرٍ مّا الى أمر آخر فى نفس الامر ويقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة*وبه يظهر أن انكارهم لايختص بحقائق الموجودات * فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق * والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعني الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) أى تقررها *وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الي خصومه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرًّا فدل على أن المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم أنه شاك)هذا الزعم بمعني القول الباطل لاالاعتقاد الباطل اذلا اعتقاد للشاك

(١) كالعنقاء فانه عند المتكلمين المحققين مظروف لنفس الامر بنفسه لابوجوده (منه)
(٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره فى الدرس السابق من قوله بانه لاثبوت لشئ من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين ٠ والظاهر ان المراد ههنا هو الاول ويحتمل الثانى ولفظ الزعم يؤيد الثاني ٠ وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم ينافي الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الاشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

لنا تحقيقا أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان • والزاما أنه ان لم يحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقا مسلماً عند الخصم • فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما ثبوت العلم بها فلا • وفيه تدبر[1] (قوله بالضرورة) الضرورة بمعني القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معني البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاما) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزما لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزمة لمذهبنا أيضاً لا بمعني القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خبير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاما[2] أو إشارة الى قربه من التسليم بالنظر الى الاول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي إن لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي[3] فقد ثبتت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت • فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * تم كلامه * ولا يشتبه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن النفي من جملة المخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي * وأيضاً ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعني اللاوقوع[4] دون النفي بمعنى الانتزاع لان النقيضين هما النفي والاثبات بمعني الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعني الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم[5] والحكم تصديق الخ تأمل (قوله على الاطلاق) أي بطريق السلب الكلي (قوله انما يتم على العنادية) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعني المشهور عندهم أولا لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انا اذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بثبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي للنسبة الخبرية التي تكون بين الموضوع والمحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت) يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم * وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبني الالزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعني الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه ذعدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة

(مافيه)

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مراً . ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة

مافيه قال فى شرح المقاصد ثم لايخفى مافى العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات أونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة [1] بخلاف اللا أدرية فانهم أصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليــه حتي فى كونهــم شاكين * تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا صريح في أن الالزام يتم على العنادية والعندية معاً فبين كلاميه نوع تدافع * وماقيل في توجيه مافى شرح المقاصد من أن نسبة النفى ان لم تتحقق فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة المخيلات والاولى فى التوجيه أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفى وهذا النفى والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فيثبت بعض مانفيتم ففيه مافيه [2] تأمل [3] (قوله قالوا الضروريات الخ [4]) هذا دليل اللاأدرية . وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مراً فدل على أن المعاني تابعة للادراكات * وأما دليل العنادية فهو أنه مامن قضية بديهية كانت أونظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه فى أي جزئى ومادة تفرض كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة . قال الفاضل المحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافى الكثرة . قلت قد تستعار وتستعمل للتحقيق أيضاً . على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافى الكثرة في نفسه * تم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل [5] (قوله كالأحول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يري الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أوفي أحدهما وأما الاحول الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بديهيات) أى أوليات ومافي حكمها من القضايا الفطرية [6] القياس اذ القياس الخفى لمالم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافيا فى الحكم كما في الاوليات بخلاف البواقي من التجربيات والمتواترات

---

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل فحينئذ لابد لهم من اثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منــه) (٢) لان النفي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن النفي والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة المخيلات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البديهيات فعلى الاطلاق * واما الحسيات فاذا ثبت على الاطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل وجهه أن الكثرة الاضافية معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفى * الاربعة منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ) هذا دليل اللاأدرية * وحاصله أنه لاوثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك * وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيراً) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم النــاس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنــافي الكثرة * قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق أيضاً * على أن القــلة بحسب الاضــافة لا تنافي الكثرة فى نفسه

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الخفاء في التصور لاينافي البداهة . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاتنافي حقية بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ماللحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلية الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التى نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بلذاتنا وآلامنا لانها لانفع لها في العلوم ولاتكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ماتقابل الحسيات[1] فتندرج الوجدانيات[2] حينئذ في البديهيات فتنحصر الضروريات فيهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسما برأسها وثالث القسمة * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان المقام مقام الحصر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانتهائها اليها دفعاً للدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الي منع الكلية الملحوظة في نظم الكلام وهي قولنا واذا كان كذلك كان حكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملابسة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لاسباب جزئية)غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصداقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجويز العقلي لاينافي العلم كما في العلوم العادية[3] . فلايتوجه أن يقال ليس لنا احاطة باسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدح في البديهيات . ومابعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه[4] بأن لامدخل للالف لان الطرفين لايخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا . فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية أمر آخر فيه كالالف فلايتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه . نعم للالف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي[5] كمالايخفى (قوله لاتنافي حقية بعض النظريات) بل حقية البعض

(١) أى مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أى عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الالف أو لخفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعليل لامر مقدر في نظم الكلام لكاتبه عفى عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

(قوله لانتفاء أسباب الغلط) إن قلت لعل هناك سبباً عاما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل * والكلام على التحقيق لا الالزام

والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي يتضح ويظهر مايذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أومعدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) اشارة الي أن مامر من الاجوبة تحقيقاً والزاما لايتم • وما مر من قوله ولايخفى أنه انما يتم على العنادية قد عرفت مافيه (قوله خصوصاً اللاأدرية) ليس بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا بالمعني المصطلح • وفي المقامين تأمل[١] (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ[٢]) اعلم أن أحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول • وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب تخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس الا الايجاد • وحمل القريب على الاضافى تعسف لايليق في مقام التعريف • وكذا حمل السبب على العادى * وأيضاً لايصدق التعريف على العلم الحضورى مع أنه من جملة أفراد المعرف • وتخصيص المعرف بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيرى لما يذكر • وبه أشار الى أن المراد بالذكر الذكر بالقوة دون الذكر بالفعل والابطلت الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة اذ هم لايقولون بالباطنة[٣] • واسناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة • وكذا اسناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية • وعد ادراك الحواس علماً • موافق لمذهب الشيخ الاشعرى وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترتسم فى النفس صورة بها تنكشف المحسوسات للنفس • ولايلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لان ادراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة تجلى بها المذكور عند النفس • وأما عند الجمهور فهو نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة * قال الفاضل المحشى عده علماً

(قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو مايكون باللسان واعم ليجعل من المضموم وهو مايكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولي العلم فيهما

---

(١) اذ لادليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خبير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والارادة اذ هى معرفات أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصورى لمن قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى اذ لفظ من عبارة عن ذوي العقول الا ان يراد به ذوو العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم علل التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * تم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل(١) (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لايحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل(٢) (قوله اليقينية) أى المنسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي • واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق • وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق • وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات ايضاً على مازعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلا (قوله صفة توجب تميزاً الخ(٣)) الصفة هي الامر الغير القائم بالذات أو القائم بالمحل أى الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواقف ليس على ماينبغي اذ يخرج علم الله تعالى • بل لايتناول التعريف شيئا من أفراد المعرف(٤) اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عينه • ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجابا عاديا كون محله مميزاً للمتعلق تميزاً لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة ولاشك أن تميزه انما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصوريا كان أو تصديقياً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لايحتمل نقيض التميز نخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لمحلها عن الغير لكن لاتوجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب لمحله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميز مدركاته عما عداها أي يجعل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عماعداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادى يقتضى جواز التخلف وفى حقه تعالى غير مجوز * وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً • الصفة والمحل • الذي قامت به الصفة • والتميز • والايجاب الذي في توجب • والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد فى الموضعين على وجوه شتى(٥) احتمالا عقلياً لكن الاقرب أن يراد بالضمير فى يحتمل المتعلق • وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه فى أثناء التقرير (قال الشارح)

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علما ينكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للايراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحمول الكلي لايدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة فى كلامهم الصفة العينية أو يراد بالغير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالا خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

(قوله لايحتمل النقيض) أي نقيض التميز في التصور كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازاً * ثم التميز فى التصور الصورة • ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق

وعدم الاحتمال صفة للمتعلق الح

لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان* ولاشك أن الاول أعني الصورة لا نقيض لها وأن الاخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف *ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف أعني الاشاعرة لايقولون بالوجود الذهني *وأيضاً يلزم أحد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والكل مخالف[1] لما تقرر عندهم * على أن اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهناً عليه بل يكذبه الوجدان* وأيضاً ان ذكر التميز وارادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من غير قرينة * وجعل كون التميز اضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لايلتفت اليه وأيضاً ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضاً للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك* والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق أعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق[2] أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله * لايقال كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه. لان امتناع احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله ألبتة * وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشيء نقيضه بطريق المواطأة* وقد يناقش[3] فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولاشك أن السلب عن الغير لايتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده فلايصح جعله من لوازم العلم مطلقاً* وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم الشامل لجميع المفهومات لايفيد التميز أصلا * وههنا اعتراضات كثيرة لايليق بالمقام ايرادها(قوله لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمدخلية الحس الظاهري تصوريا كان أو تصديقياً * وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مر[4] (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي لايمكن أن تحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد تخص بالجزئي المادي[5] الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل . وبعد الغيبة عن الحس تخيل . وعند الحضور احساس وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه* ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر . وأما بعد الغيبة فلانه أمر خيالي لاشيء محض عند المتكلمين.

(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ماليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر لخرج الاحساسات لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لاتعلم تلك الجزئيات * وغاية ماتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي هذا. والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل

(١) لتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لايبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق وبالنقيض الصفة أو بالعكس فيهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله اذ التصديق لايحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصداقة زيد وبخله (منه)

(قوله بناء على أنها لانقائض لها) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لايخفى ان دعوى الفرعية مما لاثبت له * ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في

والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على مازعموا

بل نقول ان المدرك في الاولين يدرك على الوجه الكلي[1] * لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة اشتبه الحال وأشكل الامر[2] فلا يتوجه ماقال الفاضل المحشي والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل (قوله والتصورات) ذكرها في عديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض اذ عدم التقييد بالمعاني لا يكفي في شمول التعريف لها اذ عدم التقييد رفع المانع[3] (قوله لا نقائض لها) أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا نقيض للتصورات أنه لا نقيض لمتعلقاتها * قال الفاضل المحشي لتميزها الذي هو الصورة • تم كلامه * وقد عرفت مافيه * وقد يناقش فيه بان الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يحتمل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث انه تصور بل من حيثية أخرى[4] * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الحاصلة • فلو سلم أن للتصور نقيضاً فتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر * تم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لايحتمل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لايخفى (قوله على مازعموا) وانما قال زعموا مع أنهم جازمون به اشارة

(١) أما قبل الرؤية فلانا اذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه الكلي اذ يحتمل أن يكون هذا أو ذاك واما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الكلي أيضاً اذ يحتمل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يحتمل الشركة (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر من عبارة التعريف هو ان منشأ عدم احتمال النقيض ليس الا نفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضاً كذلك (منه)

المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر • على ان بناء شيء على شيء في الواقع لاينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لاتمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطأ في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق

(الى)

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشي لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس * تم كلامه * وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لايخلو عن الخدشة[1] والتحقيق أن النقيض المصطلح لايتصور الابعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين فى موضعه ولهذا قالوا لاتناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان والتصور مطابق له والخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الصورة آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لاالعلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الايجاب بانتفاء عقد الوضع[2] كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقي شيء وهو أن الحكم منا في هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولاشك أن الحكم على الشيء فرع معلوميته وتصوره ومن المعلوم بالضرورة أنه لاوجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه المطابق له * ودعوي انحصار الوجه في الصورة المذكورة فى حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير مشعور به بخصوصه[3] وذلك لايوجب انتفاءه فى نفس الامر * وأيضاً إن التصور كمالايتصف بعدم المطابقة كذلك لايتصف بالمطابقة فى نفس الامر لانها من الاعراض الاولية للحكم * وأيضاً إن القول بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل[4] ومن البين انه لاحكم فيه بالفعل

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عده من القواعد مسامحة وأما الاول فيصح عده من القواعد فلاخدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء اتصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
(٣) لان الصورة الانسانية آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لـكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا * ولـكن ينبغي أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى

بل يمكن الحكم وإلا[1] لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتي لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلا فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس الا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجها غير مطابق للشبح المرئى لان الوجه الاخص لايباين الاعم وأن المعلوم بها ليس الا الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لايجدي نفعاً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق[2] فليتأمل (قوله لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذالكل يحتمل النقيض أما الاول فحالا وأما الاخيران فما لا واطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولـكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولـكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلى مطلق الانكشاف[3] والحمل على التام ذكر للعام وارادة للخاص من غير قرينة وذلك غير جائز فى التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الـكامل وحمل اللفظ فى التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لايحتمل النقيض لاحالا ولامآلا ولاشك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خبير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الي الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ مايقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أى وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفى الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بان هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يجلى به العقل * تم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بانه عبارة عما لادغدغة فيه لاحالا ولا مآلا * قلنا انتفاء الدغدغة في المآل أمر مجهول مع انه حمل لعبارة التعريف على مالا يفهم من العبارة أصلا (منه)

لايشمل الظن لان العلم عنـدهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخـلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لالسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاسـتقراء *ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لايحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولاالى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لايتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لايشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب *ووجه القصر على الظن غير ظاهر *والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن مايقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه ايماء الى قرينة المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن[1] *ولاخفاء في أن المناسب تقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كماهو المناسب لعنوان العلم أو تأخيره ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كماهو المناسب لعنوان الخلق* ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لايخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى يعني أن ذاته تعالى كاف فى حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلية مالايستند الى ذاته تعالى ولهذا أردفه بقوله لالسبب من الاسباب * فلايتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله *واعلم أن فيه[2] رداً على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل المحشي أى ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه[3] * تم كلامه*وفي كفاية الذات فى تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا *ولو اقتصر على الـكفاية فى نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لـكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمـة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غـير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائى ظني الملازمة التى هي احدى مقدمتيه *وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع لـكن التالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء فى أن هذا حصر منتشر الا أنه لايخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(١) فان قيـل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخـلوق في هـذه الثلاثة لان السكوت فى مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة فى العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذوالعقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالخلوق لابالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذى هو من الملك والانس والجن وغير ذلك لـكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن اطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الاطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أى في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

(قوله فانه لذاته)أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلاحاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لاينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هـذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الاستقرائية في صورة الترديد بين النفي والاثبات تقليـل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التتبع حينئـذ في بعض الصور دون الـكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لايكون نفسـه ولا جزأه اذ الـكل بهذا المعـني خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مافسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكأن منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في أمر الادراك فكأنه مدرك نفسـه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكأنها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكأنها هنا مستعملة في جزء المعني مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المـدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لايكون آلة[1] (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لاغير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المفضي فالحصر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أى من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق[2] (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وايجاده) فيمن قامت به اذ لاوجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أى الذى يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق اللف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضي الخ) أى الذى يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ[3]) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أى مبنى على عادة الخ[4] . وهذا جواب باختيار الشق الاخـير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت الخ اشارة الى عمومه

---

(١) والاقرب هو الاول بناء على ماهو التحقيق من ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منـه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبـة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ماهو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب • ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر • ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات * فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا * وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعني القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف

(قوله لاشك فيها) أى فى وجودها ولافي سببيتها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمسئلة الحشر الجسماني ومايتعلق به • وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفادا منه والالدار • ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسمانى وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لايخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبه على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مدخلية الاول في ذلك تردد * وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكة ومستقلا فى أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة أولا (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزاء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الغرض حصر ماهو المعلوم لنا من الحواس دون ماهو الممكن الوجود أو ماهو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحمولي فليس معلوما لابالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلاتتم دلائلها) اذهى مبنية على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلا بالبعض منها • وماذكره القاضى البيضاوي فى تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة ليس نصاً فى القول بالجوهر المجرد الذى أثبته الفلاسفة * وأنت تعلم أن تلك الادلة(١) لاتتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقى مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف) مشعر بأن المسموع هو الصوت(٢) القائم

(قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لايكون مبدأ لاثرين والكل باطل فى الاسلام

---

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث فى الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به * وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعروض (منه)

بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الي العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء القارع للصماخ الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد فى الصماخ الذى هو يتموج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثانى (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لايخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقى لانه يتعلق بالقريب والبعيد ولانه أكثر انتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) تأتي[1] العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضايق حتي تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين امابعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى والايسر الى العين اليمنى أوبدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمني والايسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحشى فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب * تم كلامه * والاولى أن لايخص كلام الشارح باحدهما[2] جمعاً للمذهبين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ)اعلم أن جمعاً من العلماء على أن المدرك والمبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فبالعرض وجمعاً آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات أو الاعم مما هو بالذات أو بالعرض * وعدّ الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير[3] * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال فى عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة فى الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف فى عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير[4] على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتوهمة فكيف تدرك بالحس تدبر[5] (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(قوله تتلاقيان)فيه اشارة الى أنهما لايتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات)لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لايدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لايعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمي محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه

---

(١) (قوله تأتى العصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر فى إحداهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لادلالة لكلامه على ماذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لايعد محسوساً (منه) (٣)إذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لاينافى الاولوية (منه) (٤) أى المركبة من أجزاء لاتتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) {٥} وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لايلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي فى الاجسام تركيبها أيضاً {منه} {٥} وجه التدبر أن المبصر ههنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثانى لعدم دخول النسبة فيها{منه}

الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ماوضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخري وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشئ وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشا كل كيفية ذي الرائحة لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين [1] . وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالاضافة حينئذ بيانية . وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفرد الآخر . وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لايدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلية الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها مايدرك بالآخر ممنوع . كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشئ) لامدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى خبرا لاقضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نعني بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر [2] الذي يكون نفس الامر ظرفا [3] له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالاشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها . وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم واشارة الى أن المطابقة لامر مّا من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيهما . فعلى الاول يلزم انتقال العرض . وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المماثلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لايرد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولا (منه) (٢) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافيه بالضرورة {منه} (٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

(قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به ولا على ماهو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر ومن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهـو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجـه والمـراد بالشي إما النسبـة وهو الاوفق للمعنى حينئذ كلة ماعبارة عن الاثبات والنفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فـا عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشـارح اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعـلام بنسبة

اعتبار المعتبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور • وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده • لكن قوله فى آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوهم التخصيص[1] تأمل (قوله فان الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوصح التفسير به * وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصادق ليس على ماينبغى تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل اذليس مركبا تاما وان كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسـبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع[2] فلا حاجة الى ذلك التفسير لاخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الـكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الايقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الامر الخارج عن القوى الدراكة وهى إما النسبة الخارجية أومايعمها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعني المطابقة على التوجيه الاول ظاهر مشهور • وأما على الثاني فهو كون النسـبة المدركة بحيث لا ينافيها شيء منها أو كونها مشاركة لها فى التحقق • فكما أن تلك الاشياء واقعة فى نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسـبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشئ بوصف مايتعلق به (قوله أولا تطابقه) لـكن من شأنها المطابقة • فالتقابل بين الصدق والـكذب تقابل العدم والملـكة • فالانشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أى بناء على التفسـير المذكور (قوله عن الشيء على ماهو به) أى على وجه هو أى ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه فى نفس الامر • فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أى الاعلام بنسبة تامة الخ • فعلى الاول إن لفظة ماعبارة عن المحمول • وعلى الثانى عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معانى أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الغرض بها كما لايخفي (قوله من صفات المخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات المخبر لـكن المجموع أعني الاخبار مع صلته ليس كذلك • الا أن يقال ان القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا الخ) فيه أن الاضافة يحتمل أن تكون بيانية الا أنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه من غير ضرورة • وفيه تدبر (قوله على نوعين) أى الخبر الصادق الذى يوجب العلم الضرورى أو الخبر

{١} لا خفاء فى أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسـبة وإلا • لاستدرك التقييد {منه} {٢} الايقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضى الشارح اذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاول مرضى السيد قدس سره (لـكاتبه عفي عنه)

سمي بذلك لما أنه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم) أي لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة • والاول أقرب وان كان أبعد * فهنا أمران • الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وإنه ليس الا بالاخبار • والثاني

الذي هو مقطوع الصدق [1] والالم يحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لايجوّز العقل) تجويزاً ينافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين [2] كما في العلوم العادية (قوله توافقهم على الكذب) لاقصدا كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقا * وأنت تعلم أن هذا التعريف لايقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصداقه) أي مايصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقا • وحاصله أن الضابطة [3] وما [4] يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقيبه يقينياً * وفيه اشارة الى رد من شرط فيه عدد المخبرين عددا معينا من خمس أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خبير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لاحالا ولا مآلا أمر دونه خرط القتاد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم • والاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبداهة أو بالقطع • وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع • ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تتضمن الاخبار على ماهو المشهور (قوله وذلك) أي ايجاب التواتر للعلم معلوم بالبداهة (قوله فانا نجد الخ) تنبيه لا استدلال • فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لابمعني أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على مايتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالاخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالاخبار لايدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لايخفي

---

(١) أي يكون الحصر الاضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجويز العقلي بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصر الماء متسخناً ويتناول ذلك ماتجري عادة الله تعالى على ايجاده عند وجود ماهو سبب له عادة لاينافي التعقل لتحققه عند تحقق ماهو سبب له عادي (منه) (٢) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه) (٣) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ماينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنعكساً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لايتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لايجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه الخ) أي ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لايشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ماقيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة * قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور * وقد أجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند من لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالي * لايقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكعبي وأبي الحسن الي أنه نظري * لانا نمنع التوقف أوهو من قبيل القياس الخفي العقلي كما في القضايا التي قياساتها معها فلايفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظريا فحينئذ يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالا * والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتي الصبيان الخ) أنت خبير بأنه لامدخل في البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لايقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ماينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فغير معلوم (قوله وأماخبر النصاري الخ) إشارة الى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصاري عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسي عليه السلام بعد ماأخبروا عنه * لايقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لانه نزل دعوي البداهة مجرى الدليل * والظاهر أن الخبر ههنا بمعني الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعني الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتي في الطبقة الاولى والوسطي وكذا عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسي عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لايعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الي المعارضة في المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه اشارة الى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم الحاصل به ضروري * وفيه مثل مامر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لايفيد الا الظن) بمعني[1] أنه لايحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين[2] سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ماحصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أولم يحصل على قياس خواتم منتقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلا عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدريج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صبياً ثم صار رجلا * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

(قوله وأماخبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعني الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الي تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشاف فلاحاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن بختنصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم

(ولاتنتقش)

وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين . وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولاتنتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليها خواتم أخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ) الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لايوجب الخ تأمل (قوله قلنا[1] الخ) اشارة الى جواب المتمسين * أحدهما عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني ايجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستندا بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الحبل الخ (قوله والمتواتر الخ) ظاهر فى تقوية الايراد فى المقام الاول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الى سومنات وهو اسم صنم كان فى بلاد الهند * والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة[2] ولايجوزون على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب الى السمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت فى الالف) قد عرفت مافيه[3] (قوله مكابرة وعناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل * والعناد هى المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعاً لالزام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته[4]) بيان حاصل المعنى لاتفسير قوله المؤيد[5] ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام أو بالقول بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف ماعليه الجمهور ومااختاره القاضي البيضاوى في تفسير قوله تعالى (وماأرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية[6] حيث قال الرسول[7] من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(قوله ربما يكون مع الاجتماع الخ) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد وأماوهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى

---

(١) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدريج (منه) (٢) أى حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل اشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو لخفائه فى التصور (منه) (٤) انما قال أى الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أى مرسليته (منه) (٥) وانما أخذ المصنف لفظ المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لايلزم أن يكون صاحب شريعة فان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول بمعني المفعول الا نادرا والارسال الامر بالابلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وماأرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام *وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من[1] لا كتاب له * وقيل الرسول من يأتيه الملك[2] بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام • تم كلامه • ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام)[3] اللام في قوله لتبليغ للغاية والعاقبة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزهة عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق مايعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معا * وكذا أراد بالأحكام مايعم المتجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية • والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقاديات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية[4] * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالاخص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشرع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضي عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف واشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر[5] والكتب مائة وأربعة[6] (قوله والمعجزة) قد يقال التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الاعجاز في الاصل اثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند الى ماهو سبب العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

---

(١) أي نبي لا كتاب له بقرينة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعتبرة (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه)
(٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر • منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على (شخص) أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها ألبتة فيكون من ترتب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد بها الاظهار وان لزم *

قصد به إظهار صدق من ادّعي أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر فى الدليل . وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري *

شخص لم يعهد مثله من مثله فالامر يعم الفعل والقول (قوله قصد به اظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لانه لافاعل الا هو أولان من شرائط المعجزة ان تكون فعله تعالي وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى للنبوة * على أن مادة النقض لابدأن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض[١] * وقد يجاب عنه بان المتبادر من الصدق الصدق الواقعى وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحران فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لاحاجة الى تقييد الامر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة الى أنه معتبر فى حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الاولى أن يقال بدله أنه نبي الله لئلا يتوهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلوّ[٢] سواء قصد بنظمه الاعجاز أولا (قوله يمكن[٣] التوصل[٤]) انما اعتبر الامكان دون التوصل اشارة الى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً فى الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلا وان لم ينظر فيه أحد أبداً . وانما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لان الفاسد لا يمكن التوصل به * وفى التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد فى ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لخلا عن هذه الفائدة وان صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لامكن ان يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر[٥] فيه) أي فى أحواله[٦] أو في نفسه (قوله الى العلم) بالتعريف الذى مر ذكره فلا يتناول الامارة فيختص بالبرهان[٧] * ولعل المراد بالدليل مايرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل ههنا مايعم

قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لاعلى أنها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لاضرورة فى طرفى التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لايتوصل ولك أن تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود أى لاضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى المتنبيّ النبوة أو الساحر وقصد إظهار الامر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخلق ذلك فى يده عادة لئلا يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمتنبي بخلاف من ادعي الالوهية وقصد باثباتها اظهار الامر الخارق فانه قد يخلق الله تعالى في يده ذلك الامر لانه ليس محل الاشتباه (منه)

(٢) المراد من المتلوّ مايجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص * ويحتمل ان يراد به العام المقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أى ما يجوز ان يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أى بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد الى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه مايتناول النظر فى نفسه وصفاته وأحواله (منه)

(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر فى نفسه لا النظر فى أحواله ولا مايعمه (منه)

(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الاوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الاولى التى هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التى هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته) انمـا لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام * فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذافى القول الاول وأماالقول الاخير فيختص بالمعقول اذ لايجب تلفظ المدلول (قوله هوالعالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظرفي أحواله فقط لا مايعمـه والنظر فى نفسه حتي يلزم كون المقدمات دليلا لـكن لايخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد من العلم التصـديق بقرينـة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومـه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه كماهو مقتضي كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية * لـكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين عـلم النتيجة لابيناً وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وأيضاً يردعليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهى بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليـل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيـل) إشارة الى أن المرضى هو الاول كما لايخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية أولازمة لاحداها بطريق عكس النقيض * واماتذكير الضمير[1] تنبيهاً على أن للصورة مدخلا فى الانتاج كالمادة * والمشهور فى تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر • وانمـا عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هـذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يغني عن هذا القيد لان معني الاستلزام العقلى هو كون الشيء بحيث متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه * وظنّي أن نكتة الترك هو الثانى (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشى هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر فى أحواله فقط لامايعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لـكن لايخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره * تم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح • ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لاحقيقى يعني هو العالم دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلاينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير المرتبة * وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى أيضاً اذ يلزم أن يكون مثـل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليـلا على وجود الصانع على الاول أيضاً * وتعميم النظر فيه على وجه لايتناول المقدمات المرتبة فقط غـير متصور[2] تدبر (قوله هو الذي يلزم من العـلم به الخ) المراد بالعلم فى الموضعين التصـديق اليقيني بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة[3] تخرج الحد والامارة * قال الفاضل المحشى يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

(١) أى أورد الضمير مذكراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العـام المـذكور للمقـدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصـل فالتعميم على الوجه الذى لايتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقـدمات المرتبة مرتبة قبـل النظر الذى قصـد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذى بصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها واما اذا أريد بهـا المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشى العضدية وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه فى التعريف بدون قرينـة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصـديق خلاف العرف واللغة هوالقرينة لايصلح للقرينة في مقام التعريف (منه)

(قوله فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما مايظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتي به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم بما هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً * نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه مافيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فبالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا * وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهى) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لابينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * تم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر (١) مأخوذة مع جميع مايحتاج اليه فى الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع مايحتاج اليه في بياناتها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر (٢) (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر فى أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفى المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف * تم كلامه * وأنت خبير بأن نسبة الثالث الى الثانى كنسبته الى الاول فى العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلا عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً الخ) (اعلم) أن ههنا ايضاً (٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجوه المذكورة فى بيانهما إما استدلالات كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر (قوله أى عدم احتمال النقيض) فى الحال فقط لا في المآل أيضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحى بخلاف النظريات الثابتة

---

(١) لا خفاء فى أن المراد باللزوم المذكور فى التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر فى نفسه أو مايعمه والنظر في أحواله • وعلى الثانى يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبايناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحا (منه) (٣) مثل ماسبق في التواتر (منه)

فهوعلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لاتخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء[١] فى طريق المناظرة لان التشابه فى اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظرى الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل المحشى والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين * تم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت فى اليقينيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهوعلم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع[٢] للمطابقة والجزم والثبات (قوله وإلا لكان جهلا[٣] أوظناً أوتقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لايخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أوعن الجزم فهو الظن أوعن الثبات فهوالتقليد ٠والظن قد يطلق على مايقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما فى الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات أخر وهي الخلو عن الاربعة أوعن الثلاثة[٤] أوعن الاثنين[٥] ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئا من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر فى الشك والجزم فى الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل[٦] (قوله فان قيل هذا) أى العلم بمعني الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي فى نفس المتواتر الذي هو القسيم لخبر الرسول[٧] أوالخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار ٠ والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالالهام والسماع فى المنام والعلم ببلاغته[٨] وأسلوبه

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لايخفى أن قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى مايقال إن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

---

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين فى بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لايخلو عن التشابهات الوهمية لان الوهم له استيلاء فى طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازما غير مطابق أو ظنا ان لم يكن جازما أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعنى الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه)
(٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الاوصاف الثلاثة لا لمجموع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالي والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتتم الملازمة المذكورة (منه) (٦) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر فى أحد الامور المذكورة (منه) (٧) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه)
(٨) أى ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

وأماخبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أومسموعا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لااستدلاليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعني هو الذى تواتر الاخبار به وفي المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله • والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلا قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى وهو استدلالى * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد[1] الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره[2] فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أومسموعا) إنما لم يتعرض للشق الاخير لانه مجرد احتمال وليس مقطوعا به كما أشار اليه بقوله ان أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعنى لانسلم أنه اذا كان متواتراً أومسموعا كان العلم الحاصل به ضروريا اذ العلم الحاصل به انما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وماهو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أى سماعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الاول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لان الاول مما يستدل به على الثانى (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أى من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أى مع قطع النظر عن القرائن دون الادلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن • فلا يتجه أن اعتبار التجرد فى الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن[3] دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا • أما اجمالا فظاهر • وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فانه ليس كذلك * والوجه الوجيه[4] فيه هو

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عدا الخبر الصادق سبباً مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

(١) خبر الواحد في اللغة مايرويه شخص وفي الاصطلاح مالم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد انما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه)
(١) فالخبر منحصر فى الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أى من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة مالا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف الدليل فانه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الي العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين ماقاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه مالا يخفى (منه) (٤) اذ يمكن فيه الضبط كما فى المتواتر (منه)

نخبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول • وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالياً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول[1] فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كما في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام[2] بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يوهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله فحكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق * تم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقي والمسامحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب بالادلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام ان أمتي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية الا أن العلم الحاصل به استدلالي وبالتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لانه لا يفيد العلم مالم تثبت حجية الاجماع[3] وذلك ثابت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته * استدل الغزالي رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمتي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الادلة فيكون خارجا عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض المجيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الاخراج عن المبحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى وجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقا بأن[4] الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه[5] * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالادلة من الكتاب والسنة الواصلين الينا من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلية الامر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لا يفيد بدون مدخلية الامر المنفصل من الادلة السمعية الدالة على حجية الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنيّ بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع[1] وقد يقال ان حقية الكبري ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول[2] اذ لا شئ من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل وافادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تضر في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية • وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم النوراني اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على مابين في موضعه * قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له * تم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف[3] تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان مامر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة[4] في أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه كما مرت الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير[5] (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد تخص بالنظرية ولا وجه له (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرتهم وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * تم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ماخلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كعديله مغاير للنفس فكأنه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ماينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي أو نحوهما اشارة الى العموم * تم كلامه * وقد يقال ان قوله ومامر منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر الخ) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم أيضاً) عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوها اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين

(١) اذ مقدمتا دليل إفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطرى وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الآلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم * على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا إما أن يفيد شيأ فلا يكون فاسدا أو لايفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين[١] كمالايخفى (قوله لما فيه من خلاف السمنية) وكذا الحال في المتواتر[٢] * وقد يقال ان هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ماينبغي (قوله فى جميع النظريات) الاولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم انهم قالوا لاطريق الى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية[٣] كمالايخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن ارسطو أنه قال لايمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية ٠ والمهندسون أنكروا افادته فى الالهيات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض اذ لاخلاف فى العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم فى بعض النظريات الالهية لان هذا النفي أى نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى[٤] وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلهي * وتخصيص محل النزاع بالاحكام الايجابية[٥] الالهية مما لاوجه له[٦] * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية[٧] * لكن بقي أن هذا انما يرد عليهم اذا ادعوا العلم فى هذه المسئلة ٠ وأما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على مانقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد فى افادة النظر للظن وانما الخلاف في افادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة هربا من التناقض وادعوا أن ماذكروا شبهة توهم نقيض مدعى الخصم[٨] ٠ والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على مافى شرح المقاصد أن يقال ان ماذكرتم ان أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً[٩] في الجملة ٠ وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما من المعارض * وأنت خبير بأنه على هذا لايتجه ماقال الفاضل المحشى

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لاالسمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لاالظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه ان افادة الالزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول

(١) اذ الكلام في التصريح بعنوان السبب لند الحكم به اجمالا * وأنت خبير بانه على هذا ان كلة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لايجب ان تكون مطاردة فلا يرد ماقيل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً توكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الانسان بتحصيل المطالب النظرية ٠ أو أن الخلاف محصور فى النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافا للسمنية ٠ والكلام الذى نقل عنهم تقريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الارجاع الى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالالهى (منه) (٦) لان محموع المسئلة لابد أن يكون من الاعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لانه لايلزم ان يكون المحمول من الاعراض الذاتية بل يكفي ان يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) الا أن يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن افادة بطلان مذهبنا لاتستلزم اثبات ما نفي تدبر الا ان يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه)

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وإنه دور * قلنا الضروري قد يقع فيـه خلاف إما لعناد أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه * تم كلامه * وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم مما ذكره التشكيك فلايتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لايقال هذه شبهة من قبل السمنية فتفيد عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء صدقه[1] لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خبير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت نقيض مادعي المنكر [2] الا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر) أى اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين[3] (قوله وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أى يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بافادة النظر المخصوص الذى يستدل به على ذلك الحكم الكلي وهي من فروع ذلك الكلي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلي بضم الصغرى سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم *ومن هذا ظهر لك أنه لاحاجة الى حمل الدور ههنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحشى حيث قال أى توقف الشيء على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازى (قوله وشهادة من الاخبار [4]) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلموا الناس على قدر عقولهم) وقوله عليه السلام فى حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار الشق الثانى * حاصله أن المطلوب النظرى الذى هو افادة النظر الصحيح للعلم معبراً عنـه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرأيين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لايعبر عنه بالنظر الصحيح

---

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلام فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشيء من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أوفي أحدهما وأماعدم القول بالحذف فيحتاج الى تكلف كما لايخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان *بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه * وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه* وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) أي توقف الشئ على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيـه * هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هـذا النظر بل لـكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيـح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم * وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهـذا الـكتاب (وما ثبت منه) أي من العـلم الثابت بالعقل (بالبداهة) اي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر (فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاسـتدلال)

بل ماملحوظا بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العـلم بافادة العلم ضروريا لايحتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا اليه حال كونه ملحوظا ومعبرا عنه بعنوان النظر اذ الحـكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فاذا قصدنا تحصيل افادة نظر من الانظار للعلم على ماهو المدعى عند الامام اعنى بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول ان العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بان العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة واذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ماهو المدعي عند الآمدي قلنا ان افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لان الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الـكتاب ناظرة الى توجيه الثانى حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل المدعي كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئى بهـذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الـكلية كذلك يثبت حكم نفسه[1] فى ضمن الـكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن اثبات المطلوب[2] بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بافادته اذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العـلم بها على افادة النظر المخصوص فى نفسـه لا على العلم بافادته حتي يلزم الدور لان الموقوف حينئذ هو العـلم بها لا نفسها والموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله أى بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر[3]) كان الاول اشارة الى المعني اللغوي للفظ البداهة . والثاني أعنى قوله من غير احتياج الى الفكر اشارة الى المعني المراد به ههنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا فى المركبات المقدارية المـادية وليس على اطلاقه على مالايخفي * وقد يناقش فيه على رأى القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية فى الـكل لايتصور بدون ثبوت الاصغرية فى الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

---

(١) أى يثبت حكم نفسه من حيث انه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من افادة النظر فى بعض النظريات الالهيات لان هذا التوقي من نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته حكم فى الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الايجابية الالهية مما لا وجه له * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالي وصفاته هل تكفى فى كونه الالهي ففيه تردد والظاهر الـكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله باول التوجه (منه)

(قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان ما يحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى مافى بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضرورى يقابل الـكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

(قوله أي بالنظر في الدليل[1]) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الاول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان اللمي أي من العلة الي المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمي بالبرهان الاني يعني أن المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال واضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا خفاء في أن ما مر من تفسير البداهة بقوله من غير احتياج الي الفكر[2] والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الاكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلالي (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيري للصرف (قوله فالاكتسابي أعم) مطلقا أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فمتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق[3]) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا * تم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل[4] واطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر[5] يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد[6] . الا أن يجعل التقابل

(قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا * لكن يرد عليه ان بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له * وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها

(١) الدليل على ما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه . فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الاضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه المدليل أي الحكم بالاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه)
(٣) ومما يليق أن يشار اليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول ان الملازمة في حيز المنع لجواز توقف الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدوراً بترك الاسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الاسباب المقدورة من أول الامر (منه) (٤) وأيضاً ان اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بان يقال ان قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إبهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

وقد يقال فى مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار • وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو

بين الضرورى والنظرى تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب • أو يقال إن الضرورى يوهم الحدوث ولهذا لايوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة اذ لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة * تم كلامه * ولا خفاء فى أن المتبادر من القدرة عند اطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر • وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية فى تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادى الضرورية فلا تكفى قدرتنا فى تحصيله أيضاً عادة الا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة * وأيضاً ان مثل ماقيل فى الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظرى أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ماذكره البعض فى بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لانعلم ماهي الخ لايفيد ما ادعاه اذ عدم العلم [1] لما ومتى وكيف لايفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفا عليها [2] والحق أن أمر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم فى الحسيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف فى أحدهما دون الآخر تحكم بحت [3] ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن ههنا جعل الخ) أى من اطلاق الضرورى تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى فى مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لايحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خبير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة فى مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لايخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لاتناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث فى النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضرورى واستدلالي فجعل قسم الشيء قسما له * وحاصل الدفع أن القسم مايقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي * ولك أن تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً ونقيض الاخص المطلق أعم مطلقاً من نقيض الاعم المطلق فاذا كان مايقابل الاستدلالي قسما من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسما منه لان الاعم

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوى الطرفين (منه)

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضرورى فى مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع أن القسيم مايقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعرى كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر النقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلاتناقض أصلا * نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر

مايحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله ٠ وا كتسابي وهو مايحدثه الله فيه بواسطة كسب العبدوهو مباشرة أسبابه*وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل* ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان*ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء* واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عندرؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتي يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة*وكان الاولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء الاأنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح

المطلق اذا كان قسما من الشيء يوجب كون الاخص قسما منه بناء على ان القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا مخلص عنه الا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضرورى المقابل للاستدلالى قيد القسم* قال الفاضل المحشى وليت شعري كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الابالاسباب وصاحب البداية[1] جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة[2] حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة[3] فيتناقض٠ولوسلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلا* ثم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخيل هو أنه جعل الضرورى ابتداء قسما للاكتسابى غير متناول للاختيارى وجعله ثانياً متناولا للاختياري فى الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل فى الضرورى والاستدلالى وأدرج ماعدا الاستدلالى في الضرورى كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكأنه قال لاشيء من الضرورى باختيارى وبعض الضرورى اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعرى (قوله وهومباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم ٠صريح في أن المباشرة لاتنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أى العلم ورجع الضمير الي الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الاولى الاقتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معني في القلب) الظاهر أن المراد بالمعني مايقابل المحسوس أعني مالا يمكن أن يحس دون مايقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لان الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب سبب للعلم (قوله بطريق الفيض) أى بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور* وقد يقال لابد من قيد من الخير لتخرج الوسوسة *والقول بأن الفيض لا يكون الابطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافا لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فألهمها فجورها) الآية *والجواب بعد تسليم دلالته على السببية أن الالهام ههنا بمعنى الاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل* ومن ههنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلا من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

(قوله حتي يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الي دفعه بأنه لما لم يتعلق بعدّه سببا مستقلا غرض صحيح أدرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمنى ربي وحكى عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة (فالعالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالالهام المفسر بالمعني المذكور تأمل (قوله مما لاوجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملهم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لايتعلق الا بالخير ولو كان الالهام سبباً لا يكون الا للامر الحق [1] (قوله وأما خبر الواحد الخ) اشارة الى جواب دخل مقدر فكأنه قيل حصر الاسباب فى الثلاثة فى حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد ان العلم مع أنهما ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لامايعم الظن [2] والجزم الذى يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم الخ) لايقال إن تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور ينافى هذه الارادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثمة حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لامايشملهما * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الارادة ليست مقطوعا بها ولهذا قال ههنا فكأنه الخ (قوله والا فلا وجه الخ) ليس على ماينبغي كما لايخفي * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على مايعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة [3] تدبر (قوله فالعالم) مشتق من العلم وهو فى الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به • ويسمى به كل جنس موجود من حيث انه يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم أولا * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم • وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للقدر المشترك • وصحة الجمع تؤيد الثاني [4] (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضى في باب التعريفات (قوله من [5] الموجودات) الخارجية اذ هم لايقولون بالوجود الذهنى * على أن المستدل به ومايعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس انما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود فى الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس انما هو باعتبار الافراد المندرجة تحتها • ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

---

(١) أي الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم متناول للكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان وتحتمل التبعيض (منه)

(قوله)

مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم[1] به * قال الفاضل المحشي اشارة الي وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * تم كلامه * فحينئذ تخرج الصفات عن التعريف بقيد سوى[2] حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف • والكل غير جيد * والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين المعنى الاصلي والمعني العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والاشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتدبه (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تتمة التفسير واشارة الى ما هو المراد به • يعني ليس المراد جميع[3] ماسوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه[4] * تم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس واطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الكلي على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو[5] دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الاشارة اذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بمواضع والعالم ليس منها • وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها • ويقال العالم لكل موجودات متجانسة • وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفرد البواقي رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى[6] كما لا يخفي تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصاً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضاً خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تعسف (منه) (٤) أجيب عنه بان اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيداً فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكلي وفرد الجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجنسية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحته طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان تحته وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلهذا أفردهما * ولهذه النكتة أشار بايراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الكلية والشخصية وبايراد النبات والحيوان بعدهما بصيغة الافراد مع أن الاجسام تعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطلقاً فافهم (منه)

(قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام الخ) اشارة الي أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا أنه اسم للكل والا لما صح جمعه

فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الي قدم السموات بموادّها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة . ثم أطلقوا القول بحدوث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالي) من العالم ومافيها بأن تكون جزئياً أوجزأ (قوله ليست غير الذات) يدل على ان الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع [1] أجزائه) أي بتمامها بمعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة [2] بل مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبرعنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزأ للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم* ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم[3] واضافته الى العالم لادنى ملابسة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعني ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفى كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخلو عن التكلف تأمل[4] (قوله من السموات وما فيها[5] والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا فى تفسير القاضى (قوله محدث) بالحدوث الزمانى وهو مسبوقية الوجود بالعدم[6] واليه أشار بقوله بمعنى انه كان الخ (قوله وصورها) أى الجسمية بقرينة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحى وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خبير بان اثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التى هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا * لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي

(١) المراد بالجميع الكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوى الله من الاجناس الموجودة فى الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٢) قال المحقق الرازي في المحاكات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٣) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٤) لان الكلية المتعارفة هي التى يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكرى لاعلى أجزاء افراد الموضوع (منه) (٥) المراد بما فيها ماوجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا عنها متمكناً فيها أو حالا * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الأرض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أى يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

(قوله)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين * ولم يتعرّض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوّمه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقوّمه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيزاً كما فى سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالي والمجردات (وهو)

(قوله ثم أشار الخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أوالغرض الاصلي منه هو التقسيم[1] والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد بالدليل مصطلح أرباب المعقول دون الاصول (قوله أعيان واعراض) الاولى ان يقال عين وعرض واليه أشار الشارح[2] (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ (قوله أي ممكن) بالامكان الخاص لئلا يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم[3] كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أي العين أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون في عروض التحيز له واسطة فى العروض[4] ومعنى التحيز بالتبع مايقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل • هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ماقاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض[5] قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بعين * ثم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أوليا بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزأ من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على مابين في موضعه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشتراكه معنوى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان واعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لا جمعاً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة ههنا الواسطة فى الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقض باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

(قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به • وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف

أى ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد فى الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً عقليا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

فان الاشتراك لفظي وكذ الحال فى عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الاولى مرجع الضمير الى العين الذى فى الاعيان[1] (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولا والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعا لفظياً) قد يناقش فيه بان مآ له الى أن الجسم لماذا[2] يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال فى دفعه ان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص به الا أن كونه من الاثر المختص به محل الخدشة (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لا فعلا) بان يؤدى الى الانفكاك الخارجي ويزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضا) اعادة كلمة لا اشارة الى الفرق بين الوهمى والفرضى على ماهو المشهور فان مدار الوهمي على تميز الحس فحيث يعجز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمى اذ أمر الوهم منوط بالحس بخلاف العقلى اذ ليس دائرا على ذلك اذ حكم العقل وأمره ليس دائرا على الحس بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه فى ضمن الايجاب الكلى ويقال ان كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقا للواقع . قال المحقق الرازى في المحاكمات . والحق عدم الفرق بينهما . ولك أن تقول ان عدم الانقسام العقلى كاف فى التميز فما الفائدة فى ذكر البواقي * قلت هي الاشارة الى اقسام القسمة بتمامها وانتفائها بالمرة * لا يقال ان ههنا أقساما أخر مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شئ منها من القسمة * قال الفاضل المحشي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شئ غير واقع * تم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع[3] كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه ان الفرض ههنا بمعني الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلى والممتنع هو الثانى وانما قلنا مطلقاً لان الملاحظة فى ضمن الايجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن الممتنع هو الفرض بمعنى التجويز العقلى دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثانى (منه)

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ غير واقع

وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان مالايتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزأ بل لابد من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الابدان ليتم ذلك وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة * وأقوى أدلة اثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول أنه لو كان كل عين منقسما لاالى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال ان الصورة الجسمية هى الجسم في بادئ الرأى بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو انسانية والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل الاستكمال بخلاف العقل فانه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية[1] لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقية أن لا تكون كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقى) مستو وهو المقدار الذى يقبل الانقسام فى الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أى خط يفرض فيه مستقيما (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لايوجدان بدون القلة والكثرة فلا ينافى وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لايوجدان بدون التناهي فى الجملة سواء كانا في الجانبين معا أو احدهما فقط اذ لو[2] كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض فى أحدهما جزء من الآخر بالضرورة[3] فلا معنى للقلة والكثرة الا أن لايكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ماقاله الفاضل المحشي يرد عليه أن العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * تم كلامه * والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والايجاد (منه) (٢) ويبطله أيضاً ماقالوا فى برهان التطبيق من أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)

(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أى جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن حيث الازدياد معا بخلاف العدد الغير المتناهى من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانتقاص ولهذا يقبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف مانحن فيه فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

(قوله عن ورود المنع)وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ماثبت وجوده* لايقال احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه ينافى فرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه* وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم * لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لاينافيه • واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفس المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها• وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله والثانى الخ) حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ • اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا• وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لايتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افترافه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز وانلم يمكن ثبت المدّعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلايستلزم الجزء * وأما أدلة النفي أيضاً

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لاالى مطلق الكثرة والقلة تأمل [1] (قوله ليس لذاته) بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاما لا لذات الاجزاء (قوله والا لما قبل الافتراق) اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستندين الى سبب واحد أوالى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله فالله تعالى قادر الخ) في تفريعه على مافرع عليه تأمل [2] (قوله لان الجزء الخ) بيان علة التفريع أو المحذوف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلايثبت المدعي [3] وان أريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل)ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف [4] *والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء مايعم الوهمي والمحقق مما لايلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فرع تناهي المقدار وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة * قلنا مسلم [5] في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل مايقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيمقراطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لاينتهي في القسمة الى حد لايقبل القسمة لابمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه * قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الخردلة التي فرضنا عدم تناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أوخارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي(منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير انضمام شئ آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شئ (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض مالايقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل[1] بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل ببرهان التطبيق[2] فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان أزلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض • ومن هذا ظهر لك بطلان ماقاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح (قوله فلاتخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن ادلة النفي ليست بمثابة ادلة الاثبات فى الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف[3] ثمرة) فيه ابهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كامرت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد[4]) اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها ثانيا بعد اعدامها بالمرة[5] ولا خفاء فى أن الحشر بالمعنى الثانى لايتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة • على أن في تركب الجسم من الاجزاء التى ذيمقراطيسية[6] نجاة من تلك الظلمات أيضاً كمالايخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات[7] الخ) اذ الخرق والالتئام لايتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لاتدوم على أصلهم ولو تركب الجسم من الاجزاء بالفعل لاتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره[8]) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها * وفيه أن ذلك

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تامل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار فى كل ما دخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتب أولا واجتماع فى الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف فى اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليث شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك فى الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيمقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لاتقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما فالمتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لاينافي الحشر وكذا امتناع الخرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسمانى (منه) (٨) وجه الاضراب ان المعتبر فى العرض هو القيام بالغير وان المعتبر فى التبعية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

(قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الأولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه

يكون تابعاًله في التحيز أومختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لابمعنى انه لايمكن تعقله بذون المحل على مايتوهم فان ذلك انما هوفى بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها • قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والاكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركةوالسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحةوالعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لاتحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض[1](قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين[2]عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هومن تمام التعريف الخ) اشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ماذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث أو الموجود الذى اعتبر مغايرته للذات أولخروجها بقوله لايقوم بذاته[3]لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز* وماقال الفاضل المحشى وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي[4]تأمل[5](قوله والبواقى بالتركيب) من الاثنين أوالخمسة[6](قوله وأنواعها الخ)أى أصولها البسيطة[7]إذالمركبات غير منضبطة وغيرمندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أوأكثر يدركان معاً ويظن انهما طعم واحدكما في المجاورة بين حاملهما* ونوقش في الحصرفي التسعة بالخيار والقرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة *وأنت خبير بأن الحكم بعدم التركيب لايخلوعن الاشكال (قوله والعفوصة) نوقش في كون العفوصة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية* ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عدالمطلقة العامة من الموجهات (قوله لايعرض الاللاجسام) بطريق جري العادة من غيرأن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب[8] على مايقتضيه أصل الاشاعرة

(قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا إما لخروجها بكلمة ما اذهي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلايصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريدان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل مافي الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان(منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٣) وهذا لايلائم قوله أو مختصاً (منه) (٤) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذالعرض يوهم الحدوث والتحيز(منه) (٥) وفائدة قوله ويحدث الخ اشارة الى رد من اشترط في حدوث ماسوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام(منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلية أمر غيره فيجوز ان يخلق الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ماهو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله)

فاذا تقرر أن العالم أعيان واعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث* أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كافي أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الخ) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة . وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخليتها في الجملة فلا يلزم منه كون مسئلة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله وإلا لزم استناده الخ) دفعاً للتسلسل (قوله يكون حادثا) إذ القصد انما يكون حال العدم والايلزم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم* واعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازمانياً ولابرهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لايطرأ عليه العدم * قال الفاضل المحشي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته * تم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أوبواسطة أوالى الشرائط العدمية لاالى النهاية أوالى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده. أما على الاول والثالث فظاهر. وأما على الثاني فلان زواله لايتصور الا زوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقا الخ) قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * تم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة[1] * واعلم * ان الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه[2] أو في حيز آخر . ومآله

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معنى العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بدهة* واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر *ان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجئ * لم يزد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين

الى ماقيل[1] من أن الحركة هي الحصول الاول فى المكان الثاني ٠ والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * [2] ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلا اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السبق الاتصالى أي السبق من غير واسطة * ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حاصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه فى حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض[3] وان كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة الحركة الاينية[4] وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة فى كل المورد على قياس ماقيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر فى المورد هو الوحدة النوعية فلا ينافى التعدد الشخصى * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكونا وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض ٠ وقد يلتزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافى القول بالتقابل بينهما واثبات الانواع لمطلق الكون[5] الا أن يراد بالنوع المعنى اللغوى تأمل { قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ) قد اتفقوا على ان الجسم لايوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثانى ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثانى في المكان الاول ٠ فاختار بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآنين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآنين فى مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هى الحصول الاول في المكان الثانى ٠ والسكون هو الحصول الثانى فى المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن ماحدث في مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات ٠ وأما على القول ببقائها ففيه

(١) ولا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الساكن فى حيز ثلاث آنات مثلا سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون فى الآن الثالث سكونا (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه)

(٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه)

(٤) لا خفاء في انه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الساكن فى حيز واحد ثلاث آنات مثلا سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثانى سكونا (منه)

(٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالكون الآخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه حم والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين فى الخارج حقيقة بل تأويلا كما أشرنا اليه فى أصل الحاشية (منه)

(قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه ان ماحدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم أن يكون كونه فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات * والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات وأما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال

فى مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى. على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال[1]* تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكونا معاً . ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً . وقد يلتزم ذلك اذهم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ههنا ليس الا نفس الكون * والتحقيق يقتضى أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة فى كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه فى الآن السابق فذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فسكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ماينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل[2] تأمل { قوله تقتضي المسبوقية بالغير } سبقاً زمانياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة[3] فالاقتضاء فى حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك انه لا يلزم منها الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب { قوله ولان كل حركة الخ } فيه مثل مامر * وقد عرفت مافيه * وأيضاً ان التقضى وعدم الاستقرار ليس الا فى النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان المقتضى للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا فى الحركة بمعنى التوسط[4] أعنى

(قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)

(٢) حاصله ان الكائن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فأمر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالساكنات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن البين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافى أزلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهمى لا شيء محض على ماين فى موضعه كالزمان { منه }

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الاول انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة الا وقبلها حركة أخري لاالى بداية . وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشيء من جزئيات

كون المتحرك بين المبدأ والمنتهي فليتأمل { قوله لان كل جسم الخ } وكذا الجوهر فلا يتجه أن الدليل لايرد على الدعوى (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ [١]) فيه ان المعلوم مما سبق ليس الا تنافي القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه . ومن البين المكشوف أنه لامنافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لايرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه لايستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر [٢] * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود * تم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافي ذاتياً لاعرضياً وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال) للزوم خلاف المفروض (قوله وأنه يمتنع الخ) عطف [٣] على مدخول على (قوله والجواب ان هذا غير مخل) هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغير الدليل (قوله حدوث الاعراض [٤]) الثابت وجودها (قوله ضرورة انها الخ) وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض (قوله الثالث ان الازل الخ) منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصله انه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة في حيز المنع [٥] اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث

{١} لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعي الذاتي فلا بد له من بيان تأمل {منه} {٢} من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لاينافي القدم (منه) (٣) ولعل قوله وأنه يمتنع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب (منه) (٤) ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض (منه) (٥) كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا الملزوم (منه)

(قوله لادليل على انحصار الاعيان الخ) والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لايستلزم التركيب على انه يجوز أن يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفاً ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

(الغير)

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لاوجود للمطلق الافي ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة[1] ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لاوجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصلي وأما بالوجود الظلي الغير الاصلي فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لايشذ عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً [2] ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون مافرضناه جميعاً جميعاً فتنقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل الحشي وأيضاً لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي[3] * تم كلامه * وفيه أن معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لايمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لايوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لابمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتقف عند حد والفرق بين[4] فتأمل (قوله الرابع أنه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز[5] (قوله لزم عدم تناهي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تناهي المقدار أو الى ترتب الامور الغير المتناهية وضعاً والكل

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات * وأيضا لو صح ماذكره لزم أن لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي * والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحملية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لايخلو من ان يكون قديماً أو حادثا فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثا فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خبير بان هذا لو تم فانما يتم لو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * ومافيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعليك بالتأمل الصادق (منه)
(٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس بمتمكن اذ التمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ أصلا

باطل على مابين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولايوجد بدون الجسم[1] (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو مجرد الوهم والفرض ﴿ اعلم ﴾ ان المذاهب ههنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لايجب ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو * والثانى ماهو المذكور فى الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادّي المنطبق على هذا الجسم المتمكن الحالّ فيه ٠ وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولامست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الغرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي ايقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح ٠ هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف فى بحث الامكان وفى حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجح بلا مرجح * بقى شئ وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفى المحدث من غير مرجح بدل الممكن[2] لكان أوفق[3] للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) انما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس إشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازه عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية[4] فكأنه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه إشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولايحتاج الى شئ) منفصل عن ذاته (أصلا) لافي ذاته ولا فى صفاته الحقيقية مطلقاً لانه ينافي الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أولا ﴿ واعلم ﴾ ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو مايشغله الجسم أو الجوهر

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي النافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الابعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ماهو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الالوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

(وجوده)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدئا له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئا لها * وقد يتوهم أن هذا دليل

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لحصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني أن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدإ الموجود معدوما فضلا عن أن يكون ممتنع الوجود فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم[1] بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولاما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثا لذلك العالم ومبدئا له[2] * تم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدأ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثا لان مبدأ الموجودات لا يكون معدوما لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثا فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فلا يصح ان يكون محدثا لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شئ وهو ان المطلوب ههنا كون واجب الوجود مبدأ لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثا للعالم) والا لزم كون الشئ محدثا لنفسه ولعلله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علما) أي دليلا دالا على وجود المبدإ ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلا في الاثبات وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * تم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الامكان[3] تأمل[4] (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع الايراد لكنه خلاف السياق وطريقة المتكلمين وان كان ملائما لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الايراد الا انه أنسب بما مهده من قوله ان المحدث لابد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب ههنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئيته من غير توسط أمر فمطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لابد ان يكون واجباً فالمآل واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لايجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه انا لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم * قلت هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا في الجائز المباين * لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئا له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا (على وجود مبدئ له) والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر

على وجود الصانع من غير افتقار لى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لاالي نهاية لاحتاجت الى علة وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجباً فتنقطع السلسلة *

عنها شئ بمعنى ان مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى ان مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شئ هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل[1]) لاخفاء في انه ان أريد به ان افادة هـذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا يتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى ان بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما منه فهو حق لا نزاع فيه لـكن ما ذكره الشارح رحمـه الله في الرد لايساعده[2] . وان أريد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غـير النهاية أو مع امكانه أي من غـير دلالة على بطـلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر[3] ان مراده هو الاول كما لايخفى تأمل (قوله بل هو إشارة الخ) فيه ان كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لايفيد احتياج دلالة هـذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغـير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشئ الخ) يعني ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة الجميع يلزم كون الشئ علة لنفسه[4] وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشي علة لنفسه وعلله معا اذ المراد بالعلة ههنا هي الفاعـل المستقل بالفاعلية بمعـنى انه لا يستند شئ من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى مايصدر عنه ومن جملتها نفسه وعلله . ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل[5] وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت مافيه * وههنا ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لمـا بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تعـين ان تكون خارجا عنـه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتنقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة الجميع فلا بد من ان يستند اليـه شئ من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعـداً جـداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستـلزام لا التوقف والـكلام فيـه الا انـ يفسر التوقف والافتقـار بالاستلزام لـكن مراد المتـوهم ماهو المشهـور أعني التأخر والتقـدم الذاتي كما يستدعيـه المقام (منـه)
(٣) وانما قلنا والظاهر لانه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لعـل الشارح حمـل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الـكل لابد ان تكون علة لـكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منـه) (٥) يعني لازمه * لايقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفا عليه لايستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطـلانه اشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسـلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لابد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كـون الواجب معـلولا ودخول مافرض خارجا فظهر ان أمر الافتقـار بالعكس * واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية

والمفروض انه علة له فيكون طرفا له فينتهي اليه بالضرورة[1] (قوله ومن مشهور الادلة) الدالة على بطلان التسلسل واثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد أو غير متناهي الافراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل * الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلول فيجعل ذلك[2] حينئذ مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فان قيل ان التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر وذلك يتوقف على كون الجملتين متباينتين بان لا تكون إحداهما جزأ من الاخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا ان التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل كذلك ﴿ واعلم ﴾ ان التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على سبيل التفصيل • والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية[3] قاصرة عنه فيما لايتناهى فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك * وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لايمكن في المعدومات الصرفة • واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير المجتمعة • فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الامر وذهب الحكماء الى أن الامور المنقضية من الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر • وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلا ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لتطابق فرد منها بفرد دون فرد آخر • ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية * قيل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها الي أزمنة حدوثها فيتم

(قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لاتكون إلا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها * وماذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا تنطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لايجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة فتنقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات اثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على انها حادثة والحادث لايلاحظ مالا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه والامور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجدفي الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية وتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم * ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان احداها من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحدا أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه انه ان أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فالملازمة ممنوعة[1] اذ التساوي في الكم من خواص المتناهي وان أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحداهما في مقابلة جزء من الاخرى فلا نسلم استحالته لان ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي[2] (قوله وتنقطع الثانية الخ) لاخفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات لان انقطاع احداها عين انقطاع الاخرى إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية[3] (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل • وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين • والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواقف[4] ان الترتب والتحقق في نفس الامر كاف في الجريان (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري اذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا * قال الفاضل المحشي لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل * تم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم النقض * قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهياً • وما

(١) والجواب ان الناقص كالزائد في المقدار وعدم تناهي آحاد كل واحد منها في نفس الامر لا باعتبار تساوي الافراد (منه) (٢) وأجيب عنه بان كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لان التفاوت بين آحاد الامور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الايام والاسبوع والشهور * فان قال هذا دخل على السند الاخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أى بان تكون إحداهما كلا والاخرى جزأ (منه) (٤) في مباحث الالهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما * ونظيره نعيم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهيا * وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لايكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * قوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل * الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ماأوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لايحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لايقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لايمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد ههنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضا المانع من الاجتماع في محل لاينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لامزيد عليه * تم كلامه * وفيه أن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود ترددا * بل الظاهر عدم الفرعية[1] وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهي المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت ففيه تردد[2] (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مرت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فمعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها[3] . وأراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط[4] تأمل[5] (قوله لو أمكن الهان) أي صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه مايتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لايفيد الا وحدة الصانع[6] (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج[7]) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة وارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى مايستنداليه (منه) (٧) فلزم العجز ولا خفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا * وهذا تفصيل مايقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يندفع مايقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع

مايستند اليه تعالى من صفاته تعالى والي امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى فما لايستلزم العجز المنافى للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في الايجاد الذى هو من خواص الالوهية * لكن بقى ان الاحتياج الى الغير فى الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والامكان • وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحشى وههنا بحثان * الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ماأوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضي الذات والارادة وانه محال أو لايحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلا تحيل عدمه * تم كلامه * وفى كلا البحثين بحث * أما فى النقض فمنع لزوم العجز المنافى للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى ناشئاً من ذاته تعالى ولاشك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لاينافى الالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي للالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير إياه ومن قبيل المنافي للالوهية كما لايخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحت أو بمدخلية ماأسند اليه من صفاته من غير مدخلية المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي امكانه على مايقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والمحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالا) أى التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتى والغيرى وانما الكلام فى الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود • وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبى فيلزم العجز المنافي للالوهية[1] (قوله وان قدر لزم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلا فاما أن يقدر الآخر على إرادة ضده أولا * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادهما فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على مايمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لايقال لانسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن فى نفسه قد يصير ممتنعاً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أى الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب • ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفى لنا

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان عجزاً يلزم أن تقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

أوأن تكون المانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أوأن يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ماأشير اليه بقوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلادليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لامحالة * لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان

امكان التمانع والتخالف وذلك لاينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أوأن يمتنع اجتماع الارادتين)إذقد عرفت ان ارادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه والارادة لاتتعلق بالممتنع لذاته (قوله حجة اقناعية) يعنى يقصد بها الظن لااليقين ولا تفيد الاالظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على مامر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية • فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى • ولا خفاء فى أن الظاهر المتبادر منه ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية • وأن لايفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لان الملازمة بينهما أى استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الاشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالاحكام النظرية[١] (قوله بالخطابيات) وهي أمور لايطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فان العادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاالقياس الفقهى حتى يتجه انه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب • مع ان المطلوب به اثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل ان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً *قلنا هذا كلام على السند فلايفيد مالم تثبت مساواته * وحمل الجواز ههنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسلم حينئذ بطلان التالى * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لان نقيض التالى وهو عدم امكان الفساد ممتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو العجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لايقال الملازمة قطعية) اشارة الي المعارضة (قوله لامكن بينهما تمانع فى الافعال) أي فى الايجاد والخلق وهذا اشارة الى بيان الملازمة فكانه قال لوأمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه امكان التمانع المستلزم أن لايكون أحدهما صانعاً[٢] بطريق السلب الكلي[٣] * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام امكان التمانع عدم كون كل واحد

---

(١) لانه يؤدي الى انسداد باب اليقين بالاحكام النظرية لان اليقين انما يحصل بالمقدمات اليقينية اذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي اذا أمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن شئ منهما صانعاً أي شئ من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أى عدم كون شئ منهما صانعا (منه)

(قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدها ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه الخ انه يمكن أن لايبني على الظاهر بل يفصل وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر * قال الشارح في شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح * ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع

التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع *

منهما صانعا ، أو رفع الايجاب الكلي * والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعاً عدم المصنوع * لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر الي الاول تأمل (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدها ابتداء * قال الفاضل المحشي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود ، والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شي من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال * تم كلامه * وقد يقال ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الامكان[1] مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل * وبالجملة فكما أن امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتي لايلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتي لايلزم المحال المذكور * وفيه ان انتفاء الامكان لايستلزم العجز المنافي للالوهية بخلاف امكان التمانع * ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الامرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لامدخل في اللزوم للتعدد أصلا بل من قبيل ضم الامر الاجنبي لما هو المستقل في الملزومية بخلاف التعدد مع الامكان فانه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم * لكن بقي[2] أن عدم امكان العالم يلزمه وجوب

(١) وفيه أنه لايلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم امكان التمانع الذي هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضاً بقي انه ان أريد بعدم الامكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الامرين إما امكان التمانع أو وجوب العالم وان أريد به الامتناع بالغير فيرجع الى ما يقال * وأيضاً يلزم على الشق الاول الامكان بالغير كما لايخفي (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو ان لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لا أحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم نقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم نقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوما قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد النقيضين لابخصوصه (منه)

الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لاينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد حدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه * والتحقيق في هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) اذ ليس المراد التمكن فيهما * فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لايوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا * ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال

(العالم)

على انه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه[1] فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً[2] • بل الوجود ضرورى على تقدير الوجوب[3] الا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص[4] أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالى على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ماهو الظاهر المتبادر أعنى عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الي تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على مامر من امتناع اجتماع نقيض التالى مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو العجز وفيه مافيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لأكرمتك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول[5] (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ماعليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالاتهم عرفا فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه فى البلد • ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية[6] لكنه أقل استعمالا من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ماذكرنا * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ماهو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثانى فربما يكون انتفاء الثانى معلوما دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين لكن يعلل الثانى بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد فى الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أى المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه)
(٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلة لو بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فبينهما تدافع (منه) (٥) وقد يقال فى توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ماعليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر فى عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الاقديماً أى مالاً ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثامسبوقابالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة • حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوي بحسب الصدق قان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لايصدق عليها • ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة • وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر [١] الى الاستعمال الثانى فوجد كلة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أى يعلم بذلك • فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الامر بالعكس * وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت * وقد يقال فى التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج * وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المعتبر في الدلالة اللزوم الكلي كما هو رأى أرباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وأرباب الاصول * وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلاقديماً * وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجي فسلم • وأما اللزوم الذهنى فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهنى • الا أن يراد بالالتزام مالايحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات * ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود * وأنت خبير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره [٢]) والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي [٣] خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخبط هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ماهو المشهور وهو أن لو لامتناع الثانى أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لايدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشئ أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فيهما) الآية انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أعم * وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل فى وجوده لكان أسلم لان استعمال كلة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلية الغير (منه) (٣) فسر الاخوان فى عبارة الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته* وقد استدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى* فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة* وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد • والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث . فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني

* وأجيب بأنه لااستحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعني وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الي ذاته تعالى بطريق الايجاب[1] بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لابطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث[2] • ومانبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلوا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق الخ) بمعني انه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثا فالآخر بمعنى الغير ولايلزم منه أن لايتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلا حتي تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * تم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لايصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خبير بأن القول بوجوب الصفات بمعني عدم الاحتياج الى غير الذات مما لاخفاء في صحته على أصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعني) ومنهم من جوز ذلك في غير المتحيز وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لايستقل بالتحيز حتي يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ)أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذلو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد • والا يلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بقدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني • بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة[3] اذلو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذى مر ذكره لاينافي

(١) وقالوا إن الايجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال * وأنت خبير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ماهو المشهور من ان أثر المختار لايكون الا حادثا (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)* يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق الخ)هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث *لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لايلزم تجددها

وفيه رفض لكثير من القواعد وستأتى لهذا زيادة تحقيق (الحيّ القادر العليم السميع البصير الشائي) أى المريد لان بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقوّمه فيكون ممكناً . ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيزله بذاته حتى يتحيزغيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالقديم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * على ان المذكور في معرض الدليل هو التنبيه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ [1]) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع والبصر مما لايستقل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * واعلم [2] * ان المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هى موجودة فمسئلة أخرى سيجئ بيانها مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناعى غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضدادا فلا نسلم انها نقائص مطلقاً * ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالاضداد اذ الخلو عن أحد الضدين لايوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها أكمل ممن لايتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علوا كبيراً . ولاخفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كما لايخفي [3] (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لايتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه [4] * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة فى الضمن لايخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر التوقف [5] (قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

---

(١) لا خفاء في ان دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا لانه محدث العالم المشاهد على الوجوه المذكورة وكل ماشأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على ان كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قادريته تعالى وعالميته مثلا أما أن لها مبادي موجودة قائمة به على ماهو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء فى ان اختلاف العلماء فى ان علة البقاء علة الوجود ناظر الى التغاير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها لايستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاذعان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه)

(قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا * فلا يرد ما يقال يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لايدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب * ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية فى التحيز • والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الي الزمان الثاني • ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف البارى تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض * ثم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة • وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات (ولاجسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة فى عروض التحيز له (قوله معني زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ماقال الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع * تم كلامه * ليس أمراً زائداً على مافى الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) اشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أى الوجود في الزمان الثانى * وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود فى الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان • ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لايصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء فى الزمان الاول منتف عن نفس الامر بالمرة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود فى الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجد الخ) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود ههنا ونفى البقاء فأجاب بأن معني قولنا الخ * وفيه مافيه (قوله كما فى أوصاف الباري) اشارة الى النقض الاجمالى * ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) فى توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) اشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها • وأن الفرق تحكم بحت اذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع مايقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الا أن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود ههنا ليس الا الحركة • والسرعة والبطؤ أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع فى جوازه اذ الكلام فى وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخري ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية • وفى عبارته تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعنى أن اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على ان أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية[1] تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهيولى

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصا بانضمام التشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضاً (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام وأوصافه تعالى ليست أعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري أيضا

وذلك أمارة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لايتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجرداً كان أومتحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع . وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لافي موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز

والصورة أوالجواهر الفردة أوالمقدارية كالابعاد (قوله وذلك امارة الحدوث) أما التركيب فلاحتياجه الى الجزء [1] وكل محتاج ممكن * وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث * وأما التحيز فلأن المتحيز لايوجد الا مع الحيز * والحيز حادث لما مر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث * وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين * ولان المتحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج امارة الحدوث * وفيه مافيه [2] (قوله وجزء من الجسم) هذا على ماذهب اليه المشائخ من ان معنى الجوهر مايتركب عنه غيره [3] * لكن بقي ان هذا لايليق لما سيجيء من قوله ثم ان مبني التنزه على قوله لاعلى ماذهب اليه المشائخ رحمهم الله (قوله أو متحيزاً) الاولى بدله ان يقال أو ماديا في عدبل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أوالبحر من الزئبق شكا في الجوهرية . بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع * هذا هو المشهور [4] . وانما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقرينة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولا * أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ماهو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة * لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وماهو عينه هو الوجود الخاص * وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لوفسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لافي موضوع فالمانع حينئذ من الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى ﴿ واعلم ﴾ انه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود * واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فانما يمتنع) أما سمعاً فلعدم ورود الشرع به وأما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعني المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم [5] (قوله مع تبادر الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لايتجزى أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمارة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم

وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصوّر) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد. وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب. فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لان ذلك

وذهاب المجسمة الخ) كأنه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى والحال أن المجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع[1]) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ[2]) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يتجه أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالاذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذنا بالمترادف الآخر أو اللازم[3] اذ قد يكون فيه ايهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالاذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الاشعري وأما على ماذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لايكون لفظاً موهماً لما لايليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بانه خلقه على صورة اختارها وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلست فلانا على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير ممتنعة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض * تم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض[4] والتجزئ

---

(١) هذا الجواب منى (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شئ ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر فى التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لانسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك فى صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر فى التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا تمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متحقق أومتوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق انذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاءبالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل الانقسام وان كون الاجزاءذات المقدار والوضع معتبر في التبعض دون التركب (قوله أى المجانسة) بالمعني العرفي وهو المشاركة فى الجنس المصطلح [1] . وأما المائية [2] بالمعنى اللغوى فهي المجانسة بمعني المشاركة في الجنس بالمعني اللغوي [3] وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيد وعمرو في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخص والتعين أيضاً تعسف وقوله لان معني قولنا الخ اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصلى للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ماقال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى [4] وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركب * تم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أوجنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضي التحقيق فلانه على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالي على رأيه قادر على أن يخلق الشكل فى الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (فى بعد آخر) كذلك ومعني النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم فى الموجود وبالعكس فمحتمل عقلى لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالتمكن عبارة عن ملاقاة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقاة الاعماق (قوله يسمونه) أى البعد الثاني متوهما كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أى البعد الذى يسمونه المكان أومطلقاً [5] (قوله

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى * نعم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ماسيأتي من قوله ولا يشبهه شئ (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذفت الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه فى جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة فى الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٦) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادّي مكانا ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

(التمكن)

بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد • فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث * وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفل ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر • وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك (واعلم) انما ذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان

المتمكن أخص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهما مترادفان (قوله لان الحيز الخ) ومامر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعني المكان[1] دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز)نوعا أو شخصاً لامتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ماسوي الله تعالى وصفاته نوعا وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لامتوهم (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد[2] وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل ﴿ واعلم ﴾ ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزأ لايتجزي[3] لما مر ولانه أخس الاشياء وأحقرها • وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون الناقص جزأ لايتجزي وأن يكون المساوى مساويا للحيز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله ثم يلزم التجزى حينئذ * تم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لايستلزم التجزي[4] ولو قال التحيز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اماحدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان • وعلى الثانى ليست الانفس المكان (قوله ولايجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لايمكن[5] حصوله الافي زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لايمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ما وتغير ما تدريجياً كان أو دفعياً حتي يقدر بالزمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لاتغير فيه أصلا لاتعلق له بالزمان قطعاً • ثم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه • وأما أنه زماني أو آني واقع في أحدهما فكلا وبين الحصول فيه

---

(١) كما يقتضيه العديل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساويا وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتناع ووجود شئ بدون شئ لايوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزؤ حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها أو سفل بالنسبة الى مافوقها

بابلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بمـا علم بطريق الالتزام* ثم ان مبني التنزيه عماذ كرت على انها تنافي وجوب الوجود لمـا فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ماأشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشائخ من أن معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه * ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره * ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الـكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والـكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العـلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول معه بون بعيد[1] تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى (قوله والتصريح بمـا علم بطريق الالتزام) لما انه لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالـكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولمـا علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معني العرض الخ)فيه ان النزاع فيماهو المتعارف من معانى هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الـكمال) اذ من جمـلة صفات الـكمال هو الوجوب (قوله فيـلزم النقص والحدوث[2]) اذ من جملتها الوجوب فاذا لم يتصـف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ورد عليـه أن عدم الاتصاف بالصفات الكاملة بمعـنى رفع الايجاب الكلي لايسـتلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انمـا يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الاتصاف بصفة من صفات الـكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب إذ هو معدن كل كمال[3] ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به إذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضـداد) وذلك باطل والنقض بالهيولى العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وماهو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والـكلام فى الموصوف بالذات وأيضاً إن الهيولى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف مانحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما فى صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها فى نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثا) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لامختاراً حتى يكون الاثر حادثا (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء فى ان الجزء من الاجزاء لايخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعـدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة ومحل النزاع ههنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

(قوله اما أن تتصـف بصفات الـكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الـكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب* ويرد عليه ان من جملة صفات الـكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الـكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لاتوجد الا فى الواجب

كما تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساً له أو منفصلا عنه مبايناً له في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلا للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصوّراً متناهياً * والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوّض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثاراً للطريق الاسلم أو تؤوّل بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين * وجذبا لضبع القاصرين * وسلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات

مقدر كانه قيل ماذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لانها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن كل موجودين فرضاً اما متماسان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولاشك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني ان الدليل العقلي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلم) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيده الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لعطف قوله تعالى (والراسخون في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح[1] (قوله فظاهر الخ) أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المنافي للوجوب بمقتضي التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مرت الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لايشبهه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعني العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وانما أتي بلفظ كل تنبيهاً على ان المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لاسد أحد الطرفين كما يوهمه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

---

(١) وفيه بحث لان هذا اذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان التشخص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه) وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (قوله أو تؤوّل بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة

بحيث لامناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما يقوله الاشعرية من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء

(قوله بحيث لامناسبة بينهما) حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل { قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين[١] (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لايستلزم كونه موجودا اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على مافرع عليه تأمل[٢] (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزما لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * تم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلا أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً[٣] * وقد يقال في الجواب أن الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفريع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله ومايقوله الخ) من تتمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لامخالفة[٤]) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل فمعني المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لايمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه مالا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولا حتى يتكلم به ثانياً * وقد يقال[١] إن هذا معين[٢] ومعلوم[٣] باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلا[٤]) بأن لا يكون الكيل الذى كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من الخشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه) سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولا والتخصيص بالاول ليس على ماينبغي تأمل (قوله يدفع التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية[٥] (قوله فكيف يتصور التماثل) اذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)أشار به الى انه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا خفاء في أن ظاهر عبارته مشعر بأن كل مايتعلق به العلم تتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود الممكن لا يجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات تأمل(قوله وافتقار الى مخصص) خارجي[٦] إذ الاحتياج الى مايستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلا * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة * تم كلامه * ورد بأن المقتضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما يتم لو كان المقتضي مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهناً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفى شمول العلم والقدرة إما بنفى الاصل أو بنفى الوصف أى الشمول * وفيه مالا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي معلوما بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغياره على وجه يمتنع حمله على غيره ﴿ واعلم ﴾ أن معنى

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد لامعلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلا مستدركة لان الكاف يفيد معناه قلنا ايراد قوله مثلا لان مثبت المماثلة ليس مقصوراً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي فى جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ماهو خارج ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالي(منه)

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا أو هذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدهرية على انه تعالى لايعلم ذاته * والنظام على انه لايقدر على خلق الجهل والقبيح * والبلخي على انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة

قولهم ان الله لايعلم الجزئيات على الوجه الجزئي انه لايعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أوقبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أوبعيد لا بمعنى انه لايعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئياً كان أوكلياً حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ماكان عليه وسيكون علماً مستمراً لايتبدل ولايتغير بتغير الازمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات[1] على وجه كلي لاماتوهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعنى انه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الاالواحد وهو المعلول الاول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط فاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله والدهرية) قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لايثبتون صانعاً وراءه فنسبوا اليه (قوله انه تعالى لايعلم ذاته) لان العلم نسبة لاتحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشئ ونفسه وهو محال * ورد بأن التغاير الاعتبارى كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في أبكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على المغايرة (قوله لايقدر على مثل مقدور العبد) حتى لوحرك الله تعالى جوهراً الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أوسفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لاالخ) تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذى سبق وخفي عليهم أن غاية مالزم منه عجز العبد وهو لاينافي العبودية[2] (قوله وله صفات[3]) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف واللغة وأنت تعلم أن هذا وماسيأتي من قوله وأن صدق الخ بحث لغوي لايفيد في المطالب العلمية الآن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لان الكلام في أثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل الفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) * لايقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الاأن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا خفاء في ان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعلم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله فثبت له صفة العلم الخ (منه)

(الكل)

وان صدق المشتق على الشئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغايرا بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان[1] صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى[2] بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له)اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معنى قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه اثبات[3] ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض[4] فلما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلما بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه[5] فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركا بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل ببطلانه اذ الوجود الرابطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه[6] * وبهذا تبين لك دفع ما قال الفاضل المحشي ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * تم كلامه * وأيضاً ان الترديد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلا ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وأن صدق المشتق على الشئ يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

(١) أن كسرت الهمزة فالعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالعطف على أن كلاً من ذلك ويحتمل العطف على انه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلا مستقلا لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوتها له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادى عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم بعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لاعلم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لاسواد له * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما قادراً * وليس النزاع فى العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حيّ وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادراً وصانعا للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزليـة)

مطلقاً * وأنت خبير أن هذا لايخلو عن التحكم * وأيضاً ان بناء الكلام ههنا على رأى الشارح ليس على ماينبغي * وقـد يقال لما ثبت كون هذه الامور أوصافا زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لاقائل بالفصل * وفيه أن التمسك به[١] لايليق بمبحثنا هذا[٢] تأمل (قوله أنه عالم لاعلم له) بمعنى أنه عالم بذاته لابأمر زائد على ذاته على معـنى أن مايترتب على صفة العـلم منا يترتب على ذاته البحت من غير مدخلية شئ آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسـفة وكذا الحال فى البواقي على قياس ما قاله الحـكماء فى الوجود الخارجي ولا خفاء في ان هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا ينافى صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كانه قيل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث)فيه ماعرفت من ان لاوجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ان صفاته عين ذاته) مرجعه الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتهـا من الذات البحت لا الى ان هناك ذاتا له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لايقال نفى الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لان الثابت بالنص ليس الا كونه عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون كونه عالما بالعلم الزائد وقادرا بالقدرة الزائدة على الوجه الذى أثبته الشيخ الاشعرى ونفـاه المعتزلة ولا دلالة للنص عليـه اثباتا ولا نفيا تأمل (قوله الى غير ذلك من المحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج الى البرهان فى اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته[٣] وكونه مبدأ العالم وكون الشئ الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول ان اللازم أحد الامرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

---

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا يخفى ان قوله وكون العـلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

(قوله أنه عالم لاعلم له) * ان قلت لعـل مرادهم أنه عالم لاعلم صفة حقيقية له * قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانهـا ليست صـفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عـين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيـه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاتثبت فى غير الاضافـة (قوله ويلزمكم كون العلم مثـلا قدرة)لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقـولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لامعنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من انواجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر * أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ماينبغي * وأنت تعلم انهذه الأمور انما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات وقدمرت الاشارة فى صدر الدرس انهم لا يقولون به بل قالوا ان ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله انزعم الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني فى شرح المواقف هو بتشديد لراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام[1]) ومريد بارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله فى كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله اشار الى جوابه) أشار به الى ان الجواب ضمني لان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى الذات دون الجواب اصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية[2] اذ نفي الغيرية مستقل فى الجواب لامدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال ان نفي العينية سواء كان الغرض ههنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذى قرره الشارح فأمر مستدرك لافائدة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلانه أمر بين لايليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بان يقول يلزمكم أحد الامرين[3] إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة * ويجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السباق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلما انه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستندة الى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالايجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو فى بعض الاشياء فدفعوا بذلك * وأنت خبير فعلى هذا أيضاً يلزم الاستغناء عن قوله لاهو (منه)

(٣) وفيه انه ان أراد الاتحاد باعتبار الاضافات فاللزوم ممنوع وان أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله أشار الى جوابه بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) وذلك أن يحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعاً وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم

(قوله لكن لزمهم ذلك) *قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات * على ان قوله تعالى (ومامن إله الا إله واحد) بعد قوله تعالى(لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة * وأيضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أوعلى التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل *

مدخلا في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزمهم[1] الخ) قيل التزام الكفر كفر لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام ومانحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس[2] * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على مايقولون أبا وابنا وروحا قدسا[3] ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكأن الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات *تم كلامه * وهذا انما يتم لو حمل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ماهو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والملكائية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر مع الماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة اللف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

(بالنسبة)

وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالاولي ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وأما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتي يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية * ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها* فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة الى مافوقه في مرتبة الجزء بالنسبة الى الكل فى اللزوم أوهو من قبيل أجزاء الكلام(١) على ماهو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لايتصور الخ) يعنى اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لايصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالاولى أن يقال الخ) أشار به الى صحة الجواب المشار اليه بقوله لاهوولاغيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ماذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات القدماء المتغايرة (قوله الي نفي الصفات(٢)) أما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقى قابلا وفاعلا إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكماله وانفعاله من الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أوتعدد الواجب(٣) وأما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة (قوله والكرامية الى نفي قدمها) لانها لا تتصور بدون المتعلق(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة الى نفي غيريتها الخ) أى قدماء الاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نقصاً بماسوي الصفات * وفيه مالايخفي على المتأمل الذكي (قوله فان قيل الخ) حاصله أن الغيرية

---

(١) وهو ان الفوقانى من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعنى ذهب الفلاسفة الى نفي الصفات لئلا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا ان الايجاب نقص بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال فأنت خبير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفى غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام العقلية (منه) (٤) فيه ان هذا لايتم فى البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالايجاب فى حق الصفات لافاعل مختار (منه)

(قوله فالاولى ان يقال الخ) وقد يجاب أيضا بأن القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما فى نفسها فهى ممكنة) قد سبق مافيه من انه يخالف ماالمشهور بينهم من ان كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها)* يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب العينية فرفعهما معا (١) رفع النقيضين (٢) وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أومساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولامايلازمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح (٣) كما لايخفي (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالا وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف فى الغيرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشأ التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما (٤)) من الجانبين وهو معتبر في الغيرين عندهم كذا فى شرح المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم ينافى القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز * وفيه أن النقض بالمثال المذكور انما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتى اذ القدم ينافى الوقوعى دون الذاتى مع ان التقييد بما زيد لايقلع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * تم كلامه * وأنت تعلم أن الاولى ايراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على مايقول به الفلاسفة اذمادة النقض وان لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لان الفساد الناشئ من فرض المحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلا) ولو بالاعتبار كالاجمال والتفصيل اذلاقائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هى جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه ان رفعهما معا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع النقيضين * لايقال التناقض ههنا بمعنى التباعد ورفع النقيضين بهذا المعنى غير ممتنع فان زيدا المعدوم ليس كاتباً ولا لا كاتباً * لانا نقول ارتفاع النقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بحر آبادى (منه) (٣) لان الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التغاير فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٣) وهو ان الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لايخفى (منه) (٤) أى تعريف الغيرين بأنهما موجود أن يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال فى العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة * وأجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الازلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ * وفيه نظر لأنهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لايوجب تعدد الوجود حقيقة فاذاً وجودها وجوده وغاية مالزم اعتبار الشيء الواحد جزأ من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف الصفات المحدثة) كانه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات * نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولاغيره كالصفات النفسانية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ماذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزائها من الاعداد المندرجة تحتها * وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً * وأنت خبير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع[١]) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لايتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الي أحد الجانبين في شيء لابد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض مااتصف به الجانب الموافق له كما أن عروض العدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت أن المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أوفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما في عدم أوحيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لايستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة أوفي التعريفات للتقسيم دون الترديد[٢] وحاصله أن[٣] المراد بأو أن قسما من المحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فالمعني حينئذ أن قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لابد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فاتجه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لايكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لايصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لايجديه نفعاً تأمل (منه) (٣) وحاصله ان ههنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

(قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أوفي الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد مالايخفى * على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لايتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعني مع أنه لايستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لايجوز أن يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم

في الوجود وقسما آخر منهما حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال[1] على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لايجديه نفعاً اذ ما آلهما واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون مايعم طرفي المتغايرين * وفيه مالا يخفي على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحدثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ماهو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لاعلى مانقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولاعلى ماحكي عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحدثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعني انه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به[2] مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفس الامر لابمعنى التجويز العقلي ولابمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ماقيل في باب خواص الذاتي والالازم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بينة بالمعني الاخص تأمل (قوله لايستقيم في العرض مع المحل) * قال الفاضل المحشي أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر * تم كلامه * قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلا لانه ان لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل)اشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

---

(١) اذ الترديد متعلق بالانفكاك الذى هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين معا فلا يكون الترديد بين أحوال افراد المحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)

(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أولا (منه)

(قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل)أى فى العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

(للنقيضين)

ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى مافيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للنقيضين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد[1]) بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها* فلا يتجه ماقال الفاضل المحشي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق[2] كما سبق في أول الكتاب * تم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلي كلي مفيد بلا ان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد (قوله مع أن الكلام فيه) أى كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أى قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أى الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أى لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلي لجزئياته (قوله مع اغياره) أى كائنا معها أى مأخوذا ومتضمنا مثلا ان الواحد مأخوذا مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ماقبله بحسب المعنى أى يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى مافيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم ماذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أى صفاته الازلية) الاولى رجع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وفائدة التقييد بالازلية غير ظاهرة

---

(١) فيه ان الظاهر منه أن صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) *يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير وينتقض أيضاً باللازم فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى مافيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة[١]) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلى هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات[٢]) أى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما[٣] ممكنا كان أو ممتنعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقتضي للعالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل[٤] الا أن علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند[٥] تعلقها[٦] بها[٧]) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوى أى يكون العلم بمعنى صفة يجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وارادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعرف هو العلم بالمعنى الاصطلاحى والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي فافهم (منه) (٢) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٣) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٤) والا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء فى قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعاً الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعاً الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق تلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشيئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعنى والباء للسببية وهذا القيد ظاهر يفهم من التعريف وحذفه كثير فى التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواقى الصفات أظهر وانما عدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة فى الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تتعلق بتنكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة)وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

مايقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيداً دخل فى الدار وخرج عن الدار مثلا وهو جهل تعالى عن ذلك علوا كبيراً * ومن ههنا[1] ذهب أبو الحسن البصرى الى أنه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها[2] واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو فى الازل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه ابحاث (الاول) ان الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل * وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج فى العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلا واعتقادا غير مطابق (والثالث) ان الازلى يمتنع أن يزول ويطرأ عليه العدم فكيف يزول التعلق الازلى عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلتزم بقاء التعلق الازلى بأنه سيدخل أزلا وأبداً * لايقال كيف يبقى التعلق الازلى مع انتفاء المتعلق أعنى النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل فى الدار حين دخل في الدار * لانا نمنع الانتفاء بل هى بحالها اذ لامنافاة بين قولنا بأنه سيدخل فى الدار وبين قولنا بأنه دخل فى الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجودا لأن القدرة لها مدخل فى التأثير فكأنها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لايترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خبير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلى إذ التعلق الحادث ليس الا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضى عند الشارح مذهب الاشعري النافي للتكوين * وقد يوجه بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا أن للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكأنه حولها أيضاً كالازلى تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وانما زاد الصحة تنبيها على أن ماهو من لوازم الحياة هي

(قوله تؤثر في المقدورات) بمعنا انها ممكنة الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين

(١) قوله ومن ههنا ذهب الخ اذ يرد انه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالنقيضين وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لايعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)

(٢) اذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عز اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت فى الازل انه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لان العلم بأنه وجد انما وجد عند تحقق أنه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بمتحقق فليس هذا الا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما نحن فيه كذلك تأمل[1] (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز * تم كلامه* وأنت تعلم أنه على هذا فالاولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما ردا على من قال انهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان الى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الادراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم[2]) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت[3] عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل[4] بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي[5] (قوله ولا يلزم) اشارة الى جواب دخل مقدر * واعلم أن المشهور ان الاشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولهما غيرهم بذلك * وأنت تعلم ان اللائق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لان قاعدة الاشعري في الاحساس انه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعهما الى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعهما الى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك المحسوسات علم بتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فانهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوهما غير العلم ولكن المنقول عن الامام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري أولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكي عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ[6] عن الاتصالات الجسمانية فعند الشيخ لا حاجة في ذلك الى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) ذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات في السبع

(١) لعل وجهه أن التعريف لابد أن يكون شاملا لجميع الافراد فان كان نفس العلم لازما للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاختيار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وان صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لان غاية القرب منافية (منه)
(٥) فانهم قالوا لابد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه انها سمعية لا مدخل للعقل في اثباتها (منه)

لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فليتأمل (قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل[1] (قوله وهما عبارتان الخ) لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حادثا * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا أى وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافى الاختيار* وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافى الاختيار بل يحققه[2] *ولو قيل اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم نفى القدرة والاختيار بمعني صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفى القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحت فلا تظهر حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار* على ان مذهب الاشعرى هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك فى جميع المراتب ولا يجب عليه شئ بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال فى الجواب إن معنى كون أحد التعلقين لازم الارادة ومقتضى ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لا انها تقضى الفعل بحيث يستحيل الترك حتي يلزم الايجاب و نفى القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا لا يجديه نفعا اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين * وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل[3] (قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

---

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر فى المؤثرية فكأن وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجباً لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلى والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به * واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة * وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى * نعم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه

وفيما ذكرتنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * تم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع فى الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعني ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبى الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور(١) وعدم صلاحيته للمخصصية والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي ثم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه * تم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصورا فمام على (٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخرا عن الارادة لان التصديق باى أمر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكرتنبيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا أى فاعلا على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفي * قال الفاضل المحشى * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * تم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفي فى صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه أمر به) ومالا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى أمر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

(قوله انه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات ثم يرد عليه ان هذا المعني لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معني الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

---

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص المحدود لا يفيد قلنا مراده أن فى الحد قيداً مخصصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وأنت خبير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والـكلام)وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الـكتابة أو الاشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان

جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الـكافر وطاعته لـكن لم يقع * والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عـبر عنها بالنظم) تعبـيرا عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذى هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالاثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الاثر المترتب على الصفة الازليـة كما قيـل (قوله وذلك) أي كون الـكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا وهو المطلوب بالدلالة على المخاطب بالعبارة أو بغـير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقا اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان تحصل له صورة ما اخـبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل فى حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأن مدلول الـكلام الخبرى لا يكون علما تصوريا[1] * وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضعاً والا فلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايرا للعلم في الشاهد كان أيضا كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الغرض منه مجرد تصوير الـكلام النفسى وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغـيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواترا * وقد يقال في بيان مغايرة الخـبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف بخـلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل فى بيان المغايرة ان الـكلام النفسى الخبرى من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العـلم فانه لا يكون معه * وأيضا ان الخبر يحتمل الصدق والـكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجشي رحمه الله والذى يخطر بالبال ان يقال المعنى الذى نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لـكان علماً تصديقياً لاتصوريا والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهية (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه)* قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقـل تصـدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعـنى الذي نجـده من أنفسنا لا يتغـير بتغـير العبارات ومدلولاتها فان قولنـا زيد قائم وزيد ثبت له القيـام واتصف زيد بالقيام الى غـير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مـدلولات الالفـاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ * ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعني عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعني مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعني شيأ من العلوم فتدبر

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسي كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد[1] والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة ألبتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلوم فتدبر * تم كلامه * وأنت خبير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وأيضا أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالاثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من انفسنا مجمل مدلولات الالفاظ والمغايرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد[2] ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذي نجده في أنفسنا ليس شيأ منها وفيه مافيه وأيضا ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقى فسلم لكنه لا يجديه نفعا وان أراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريده) قال الفاضل المحشى واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * تم كلامه * أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعاً والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو أراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان أراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل المحشي قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه الخاص (منه) (٢) بل نقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد فى التوفيق من التمحل فتأمل

في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل* فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع * تم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه [1] اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات[2] الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام [3] * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعد أن يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الايجاد له كما يزعم المعتزلة فكأنه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والمتكلمية على ما اتفق عليه الكل من المليين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخيره سابقا لئلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفيته من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وأما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير مقبول ولم يقم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الحنابلة وأما عند الكرامية فحادث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ففي الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

---

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقاً لرسالتي وأنتم لستم بقادرين على الاتيان بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتاً لم يعتمد على المخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال ان ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدي به وما ثبت بالشرع هو النفسي (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم أولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسى ونفيه وان الكلام هو المعنى النفسى أو المؤلف من الحروف والا فلا نزاع لاهل الحق فى حدوث الكلام اللفظي ولا لهم فى قدم النفسي لو ثبت على ماسيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر (١) * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعني ههنا مايقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) اشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب ولذا لايصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو الايجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثانى فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبرا وبآخر امرا أو نهيا * قال الآمدى في أبكار الافكار واختلفوا فى وصف كلام الله تعالى فى الازل بكونه أمرا أونهيا أوغيره من الاقسام فأثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم فى وصفه بذلك فيما لايزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وأنواعا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الي غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الاليق به نفي جميع الصفات أورجع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لادليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة الينا غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لايستلزم عدم المدلول فيه اذعدم الملزوم لايستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولادليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه ابهام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجتراء على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

(الضروري)

فان قيل هذه الاقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها *قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لايزال وأما في الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولامنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمرا ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشيء من الازمنة اذ لاماضي ولا مستقبل ولاحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لايتغير بتغير الازمان

الضروري تدبر (قوله لايعقل وجوده بدونها) إذ الكلي لايتصور وجوده الافي ضمن جزئي فكيف قلتم انه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعا حقيقية مندرجة تحت الجنس حتي لايوجد الافي ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكثر تكثراً اعتباريا باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكا ومتعجباً الى غير ذلك فحينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا انقسام) اذلاتعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد بأنا نعلم الخ) ولايخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظر من ادعي الرجوع ليس الا في المبادئ وماهو المدلول بالاثر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقض *وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزليا لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب* وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ماسبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لامطلقا وقد عرفت مافيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه أما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا *على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لايزال (قوله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأمافي النفسي فلا بل يكفيه وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالالهام أو باخبار المخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

بحسب التعلقات الازلية وهولاينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته* واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل* وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولاشك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ)اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لايقال يلزم منه أن لايأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلاوانه قطعي البطلان *

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

*ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشائخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لايقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعا فصيحاً معجزا

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس *وأيضا فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده أني أمرت ابنى أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمري هذا *ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما فى خطاب النبي عليه السلام بالاوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة *فلايتجه ماقال الفاضل المحشي اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك فى كونها سفهاً (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظى والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسى وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلا) كفى شاهداً على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم [1] الذي ركب فيه القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالي وقد صار قديماً بعد ما كان حادثا [2] (قوله أوعناداً) على ما تشهد به البداهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالي (قوله ولامعنى له) عرفا ولغة (سوى أنه متصف بالكلام) وان كان مبدأ المشتق وهو التكلم اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لاثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على مايقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قدظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالالفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضاً

أنزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً يمتنع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك)من كونه متشابهاً ومحكما ومنقسما الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجتراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى النفسى الازلى (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانعقاد الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذى هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في الايجاد بأن ذهب البعض الى الايجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى أن يقال والالصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لاموجده فحينئذ كان البحث لغويا * وأنت خبير بأنه تأبي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب[1]) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالمثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أي باشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بألفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

---

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * ثم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(قوله وأنت خبير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

(غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان للشئ وجوداً فى الاعيان ووجوداً في الاذهان ووجوداً فى العبارة ووجوداً في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على مافى الاذهان وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله غير حال فيها) أى القرآن الازلى القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام في الكلام الازلى النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروأ ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ماأشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أى يثبت (قوله وتحقيقه)أى تحقيق جواب المصنف رحمه الله لاتحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجودا في الاذهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على مافي الاذهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو رأى الرازى لابازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجي الذى هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده فى الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازى ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعني أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار الوجود المجازى الذى هو فى العبارة والكتابة والذهن لابمعني ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو المخيلة أو الاشكال على ماهو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل المحشى وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على ان اطلاق القرآن على المخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ماهو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقته الموجودة الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة مايدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لابد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ أنه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال فى البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ماذكرته من التحقيق

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ)* يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف * والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(ينافى)

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعاً أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فـذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله فمعنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

يناقي ما اشتهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب فى المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله ان المعني الازلي لما لم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسما لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أى للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآنا ولا تجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعني عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكلف حتي الصبيان متحققة * ولكن بقى الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فموسى[1] عليه السلام) كانه قيل لو كان معني سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع مايدل عليه فما الوجه في اختصاص موسي عليه السلام باسم الكليم * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل فى الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الغزالى في الوجه انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف كما نري فى الآخرة ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتي الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ماظهر مما سبق من التحقيق الذى ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن النفى كفر اتفاقا سوى البسملة فى أوائل السورة فان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة فى كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) اشارة الي بطلان التالى وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام الي الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

---

(١) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالي(وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على ان سماع كلام القديم ليس من جنس كلام المحدثين (منه)

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم المعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الا لة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الخ) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله انما هو باعتبار دلالته) يعنى ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله فى الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) رتبا زمانيا بان يكون وجود المتأخر مشروطا بانقضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفى الترتب المذكور دون نفي الترتب مطلقا كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا تكون كلمة ولا الكلمات كلاما فوجود الالفاظ المترتبة وضعاً مجتمعة وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ماقاله الفاضل المحشي * يشكل الفرق حينئذ بين قيام لم وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتب الاجزاء * تم كلامه * وفيه أن القول بالترتب الوضعى بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول[1] * وقد يقال ان انتفاء الترتب الزماني والوضعى لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده فى نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الخ) أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

---

(١) لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها ألا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتب {منه}

المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا * وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع فى الكلامين مشكل لاضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم)* ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء فى نفسه) يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرها اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء

صور الحروف مخزونة ومرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكوّن له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر * الثاني انه وصف ذاته تعالى فى كلامه الازلى بأنه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ماهو أصل الشيخ الاشعرى لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان علماً لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالي لزم أن لايكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولاماقرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة[1] وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالي حادثا حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانحن فيه منها * قال الفاضل المحشي ولامخلص الابأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * تم كلامه * ولاخفاء في أنه لامخلص بذلك الجعل اذ يلزم مالزم على الشق الاول بل لامخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أوشعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المتماثلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي[2] بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا حمل ههنا الاأن يحمل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يمتنع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو فى زمان معين لايقتضى ثبوته فيه بل الثبوت فى الجملة ولو فيما لايزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * وردالرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة فى حيز المنع اذلايصح سلب النوع عن فرده وان أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع فى انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) * يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان ردبماسيجيء اتحد الدليلان * وجوابه أنه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه)* يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولامانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع * الرابع أنه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكوّنا لنفسه ولا خفاء في استحالته * ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتباريا لايمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الي تكوين آخر لابمعنى انه نفسه بحسب المفهوم حتي يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل المحشى ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشيء على وجوده[١] * ثم كلامه * وأنت خبير بأن مبناه على جواز[٢] تقدم الوجود الرابطي على الوجود المحمولي وذلك باطل اذ الوجود الرابطى في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولي تأمل (قوله فيستغني الحادث عن المحدث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكونا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث جار على تقدير القدم[٣] أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو بدونه فيستغني عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما في ذاته) أوفي نفسه فيلزم استغناء الصفة عن الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لايستلزم الخالقية بمعني الصادر عنه الخلق والمحال ليس الاهذا الاأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وانمالم يلتفت ههنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيرا للادلة واشعاراً بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع انه مجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فالاولي عدم الابتناء عليها (قوله ومبنى هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع فى الدليل الثاني إذ حاصله لزوم الكذب فى خبره تعالى ولااختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالي وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها الي التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه ان المذكور فى الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أى الذى حصل وثبت (في الازل) ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والاماتة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهوالقدرة والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل المحشي ويخطر بالبال ان التكوين[٤] هو المعني

(قوله ومبني هذه الادلة) كانه أراد ما عدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذى نجده في الفاعل وبه يمتازعن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضابل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض {منه} {٢} وعلى تجويز اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك بمدخلية ذات الواجب لاعلى سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) (٣) وما قيل إن التكوين لايتعلق بالقديم اذ التعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ماينبغى (منه) (٤) لعل غرض المحشى اثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

(الذي)

فان القــدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء لـكن مع انضمام الارادة يخصص أحد الجانبين * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحـدوث التعلق كما في العـلم والقدرة وغيرها من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهـذا المعنى يعم المـوجب أيضـا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبـة الي نفس القـدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * تم كلامه * ورد بأن مابه الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوي القدرة والارادة يجوز أن يكون أمرا اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجا موجوداً غير مسموع مالم يقم برهان وشهادة الوجدان فى أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر[١] (قوله فان القدرة الخ) كانه قيل ان مبدأ الخلق لايجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الي الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على العـدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القـدرة وان كانت الخ (قوله بحـدوث التكوين) أي بتجدده وكونه من الاضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الأضافة لـكن مراده غير خفى كما لايخفى (قوله بل لوقت) كأن اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وارادته) يعني ان تعلق التكوين فى وقت معـين على طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولاخفاء فى التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما في تعلق العلم ففيه تأمل[٢] (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هوالظاهر وتحتمل الملابسة * قال الفاضـل المحشى أو بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * تم كلامه * حاصـله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيـه انكار الضرورى على ماسيصرح به الشارح فى آخر القول بأن القول بتحقق تعلق التكوين الذى هو الايجاد بدون المكون مكابرة[٣] وانكار الضروري على ان الانسبية أيضاً محل الخدشة بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو بكون التعلق الازلي بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس فى الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على انه لو تم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لهـا الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة يوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شئ ولامعنى له الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجـه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث والالزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان الايجاد والاخراج ليس نفس التعلق حتي يلزم ماذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاتها حادثة * وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به * ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولي مثلا * نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه * ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالحاصل في الازل مبدأ الايجاد والاتصاف به لا نفس الايجاد (قوله لكون تعلقاتها حادثة) يدل على ان القدرة كالعلم تعلقاً حادثا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب[1] عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديماً لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعاً الى قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ حاصله أن التعلق يستلزم الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعاً للدائرة وتسكيناً للخصم الاأن ظاهر عبارته ناظر الي الثاني تدبر (قوله ففيه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند لعدم استلزامه المنع لابطال نفس السند حتي يتجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير مفيد * لكن بقي شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبني ماقيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لاان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس الحدوث بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لا يستلزم الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق وجوده الخ) بناء على ماهو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثا (قوله ومن ههنا) أي من أجل ان المراد بالحادث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(قوله وما يقال الخ) أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه * على انه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه

---

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بانه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستنداً الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم مالا يتعلق وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل انا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين أعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا نعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أي وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أي حاصل جواب المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف[1] تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزلياً مستمراً الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أي وجود المفعول (قوله لانعدم هو) أي الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارى تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعرى اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون[2] تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

---

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)
(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعني ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ما ذكر أعني تقتضي ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) * قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد (قوله أقدم منه)القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قديم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحالها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الي الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم فى المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضرورى مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعريض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعرى وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان حمل الغير فى عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية فى الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال فى شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشئ اذا أثر فى شئ واحد بعد مالم يكن مؤثرا فالذى حصل فى الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان وقد ثبت ذلك فى بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالحصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذى يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول فى الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا أريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتبارى متحدا بهوية الموجود الخارجى فيكون موجودا خارجيا متأصلا في الوجود كالمفعول وان أريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فما الوجه فى تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتبارى أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر * وأيضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلابد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيأ فليس ههنا فى الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فأمر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الموجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا/ يتم ابطال هـذا الرأي الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقـدور لوقت وجوده اذا نسب الى القـدرة يسمي ايجـابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهوان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احيـاء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانمـا الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت • لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار • والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته • وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لافي محل • والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته * والدليـل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت أوعدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعرى عينه ولمـا أراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل مايترتب عليه من الأثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولمـا كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل مامر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهنى كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين المـاهية مطلقاً ومن أثبته قال الوجود الخارجي زائد على المـاهية فى الذهن فمن ادعى الغـيرية مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفى لمن له أدنى تمييز فلا بد أن لاينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محمل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتبارى (قوله وفيه تكثير للقدماء جدا) فيه نوع ايماء الى أن أصـل التكثير ليس أمراً مستحسناً (قوله والاقرب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعني ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعـني ان مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية)من المعتزلة هـذا أحد قولى النجارية والآخر مامر من ان كونه مريداً انه ليس بمكره فى فعله ولا بساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لمـا نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه فاعلا بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لمـا ذهب اليه الكعبي من ان

الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى *وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجباً بالذات للزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به ولفعل غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى بنفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردا لهما (قوله للزم قدمه) نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض[١] كما مرت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف) اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتمل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازما للآخر (قوله وهو معنى اثبات[٢] الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل *وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده مافي شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله الفاضل المحشي *هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع[٣] إذ الخصم قائل به * تم كلامه * بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولاشك أن ذلك فرع الامكان الذهني* وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان[٤] مايتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردا لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات * نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعني الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضا كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والاثبات قد يستعمل بمعنى العلم مجازا (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صرافته بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

(بالامكان)

له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادّعي الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانياً * تم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وماذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لايضرنا بخلاف ماذكره الخصم الاأن هذا المقصود هل هو يحصل بما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد(١) والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقلي من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان هنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشتبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لايقتضي كون المفروق مبصرا * تم كلامه * والجواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس بتام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلية الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة في المدخلية فما لاثبت له تأمل (قوله ولابد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليته لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولامدخل للعدم الخ لان المراد بالعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(قوله ضرورة انا نفرق الخ)* يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لارابع يشترك بينهما)* يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على أنها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما * تم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود[1] لايجدي نفعاً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزأ منها ولا تمنع مدخلية العدم بطريق الشرطية[2] واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة أثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا تتجه ما قاله الفاضل المحشي بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود * تم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلية على الوجه المذكور دون نفي المدخلية مطلقاً فيرد ما ذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة على ما فهمه الاكثر أعني المؤثر * والتحقيق ان المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كأنه اشارة الي جواب دخل مقدر وهو أن يقال لايلزم من كون الوجود مشتركا بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لاينافي صحتها في نفسها والمدعى هو الصحة[3] في حد ذاتها تأمل (قوله لابناء على امتناع رؤيتها) على مامر في شرح قوله وبكل حاسة منها يوقف على ماوضعت هي له[4] * والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالي من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلا كما هو أصل الشيخ الاشعري اذ لاتوقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا يتجه صحة رؤية الامور العدمية من غير ان تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

---

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد ان الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والمانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً ان امكان الشيء لا يعلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ماروى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن * هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه كذا في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة

ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز ان يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول مانرى
شبحاً من بعيد انما ندرك منــه هوية ما دون خصوصية جوهريتــه أو عرضيته أو انسانيته أو
فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى مافيه من
الجواهر والاعراض وقد لانقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود
واشتراكه ضروري* وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض
من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني ان موسى عليــه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لــكان طلبها جهلا بمــا يجوز في ذات الله تعالى وما لايجوز أو
سفها وعبثاً وطلباً للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو
أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معنــاه الاخبار بثبوت المعلق عنــد ثبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجوديا) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لان مالا يتحقق في الاعيان لا يكون
متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان وفيــه شائبة
الدور تدبر (قوله فمتعلق الرؤية الخ) اعترض عليــه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون
متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المرئيات ولايلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به
الى تفصيل المدرك على ماهو عليه اذ قد يكون اجمــالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك
قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل مامر مع ان
صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لــكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة
الى كل موجود *وبالجملة قد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لايخــلو عن شبهة
والمعتمد في ذلك هو السمع على مااختاره الشيخ أبو منصور المــاتريدي تأمل (قوله لجواز أن يكون
الخ) *يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادئ الرأي لايزيد على مطلق الهوية وفيه ماعرفت فليتأمل
(قوله وتقرير الثاني)أي الاســتدلال بالدليل السمعي * وقــد يناقش فيه بأن صحة الاســتدلال
بالنقل موقوفة على الحــكم بامكان المدعي فكيف يصح الاســتدلال بالنقل على الامكان *والجواب
ان التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لاالحكم والجزم بالامكان[1] على ماأشار به الشارح
في صدر القول فليتأمل (قوله لــكان طلبها جهلا)فيه مساهلة كمالايخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) *
قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدمت العلة[2] والعلة قد يمتنع عدمها والسر
فيه ان الارتبــاط بحسب الوقوع لا الامكان * تم كلامه * وتفصيل كلامــه ان الارتباط [3] بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع
يصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال
على الجزم بامكانه فيمكن الاســتدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منــه)
(٢) مثل ان انعدم المعلول انعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول ممتنع لذاته وعدم المعلول
الاول ممكن (منــه) (٣) وقــد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مســلم لــكنه بحسب الوقوع
المفروض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الــكذب فظهر ان الدال
على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط ممكنا (منه)

(قوله ثم لايجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لايدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما)* رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية * ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على مالا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن)* يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لايكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولاشك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولابالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى فى الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالما بك علماً ضروريا * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول[1] كذا في شرح المواقف * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * تم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها لابمعني العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالي ولزومه لرؤيته[2] وعدم لزومه لخطابه حتي يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاه (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب الترديد تأمل (قوله بأن كلا من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول وأما الثانى فلان المذكور فى الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأيا ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أوكافرا (قوله واجبة) أى ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لاتفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لايكون الافى دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعى (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولايبعد حمله على الحصر يعنى لاينظرون

---

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترانى اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها أن الرؤية مجاز عن العلم الضرورى * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف * ويرد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا

الصحابة رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي فى مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال فى حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافى مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والاجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعيات قوله تعالى (لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أى قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا على جهة[1]) لعل الجهة بمعني الوجه أى لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور (قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لاتكون شرطاً في رؤيته تعالي (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالي ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله تعالي ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه (قوله لان الكلام فى الرؤية) أى فى رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض ولهذا قال الفاضل المحشي رحمه الله تعالي للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري فى تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم فى ذلك كما يوافقونهم في كثير من الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا تجب عند اجتماع الشرائط) اذ لاتخرج بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها كما فى العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات يعني وأقوى شبههم من السمعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لانسلم أن تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه فيكون رفعا للايجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

(١) وفي بعض النسخ لافي جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور (منه)

(قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذلو امتنعت لماحصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالي مع كونه مرئياً لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لالامتناعها والا لمنعهم موسي عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأي ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي * ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز أن يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لايرى قبل الحشر اتفاقا أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية بمواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لايتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الادلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية الخ) فحينئذ ينقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى عليه السلام اياهم ويحتمل ان يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الخ (قوله ولهذا) أي لاجل امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) اشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة[1] لانها لوجازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله تعالى منزه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القارئ قرأ على الله القرآن من أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل ياحمزة وأنت القاهر * قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وأنت خبير بان ايراد أنت بدل هو نظرا الى الرؤية (قوله ولا خفاء في انها الخ) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والمشاهدة نوع منه فكيف نتصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عدمياً كما قيل

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ماوقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

١ قوله كالمعدوم لا يمدح الخ)* يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص * والحق ان امتناع الشئ لايمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى

لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشى من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا فى أظهر أفعاله وأما اذا تأملت فى حركات أعضائه فى المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك ومايحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وماتعملون) أى عملكم على ان مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أومعمولكم على ان ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى مانشاهده من الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالما بتفاصيلها) بحيث يقدر ويتمكن بالحكاية خصوصاً * قال الفاضل المحشى وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالا * والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * تم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خبير بان هذا جار فى الكسب أيضاً والفرق تحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لايلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولا الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة مع العصب فى المفاصل (قوله لئلا يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل المحشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لايعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * تم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

﴿ الي هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾
(وهذه تكملتها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالغوا في نفي كون ماموصولة حتى صرح الامام بان مثل ماتنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما يأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة * والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة (لم يعلم) مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أى عملكم على ان ما مصدرية) ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لايعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهى عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية ولقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لايخلق) في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة * لايقال فالقائل بكون العبد خالقاً لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الإشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل لايجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الي الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتي قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الاشريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لاتحصي * واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبأنه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهوظاهر * والجواب انذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيارله أصلا وأما نحن فنبينه على مانحققه انشاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لامن أوجده أولايرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولايتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير)* والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معني واحد

اعتراضهم[١] بان الآية حجة عليكم لالكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع[٢] (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) أي لايثبتون الشريك في الالوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لان مناطه الاختيار فقاعدته ان المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح ان تقرأ الاربعة بالجر لانها انما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وان تقرأ بالرفع أي ولاارتفع المدح والذم والثواب والعقاب اذ لامعنى للمدح مثلا على ماليس فعلا للفاعل ولا واقعاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر وبان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيما هو خالص حقه وترتبهما على الافعال كترتب سائر العاديات على أسبابها فكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل*فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى انه هل من جملة أفعال الله تعالى خالق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها أفعالهم لا أفعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الي من أوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان البياض بخلق الله تعالى وايجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري ألبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب)* قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلايسئل عن لميتها كالايسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار

(وحكمه) لايبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء

عقيب المماسة للنار دون الماء مثلا كذا هنا لا يصح ان يقال لم أثاب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله فى شرح المقاصد انه الخلق كما فى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقى وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضيت بقضاء الله لايريد انه رضي بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضي تلك الصفة وهو المقضي * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس أشار الى هذا فى المواقف[1] وجعله حاصل الجواب المذكور فى الشرح فاقتضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبني على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به[2] ويوجه ما فى الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لا هي * ومن البين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما لا يخفى فاختار الشارح ذلك الطريق لان الرضاء بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا * قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الي المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضي لا قضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر (منه)

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا أراد شيأ على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال فهى من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بأن الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر * وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضاً مما لا سترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل

دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الا كراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلاجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماً منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أ كثر مايقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا * حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ماألزمني أحد مثل ماألزمني مجوسى كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فأنا أكون مع الشريك الاغلب * وحكي ان القاضى عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا مايشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويأمر به وقد يكون مرادا وينهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالي أولانه لا يسئل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بمتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف مافى الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشئ (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالي ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال فى الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك مالم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الزام للمعتزلة توجيهه ان ماعلم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وماعلم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال لزمكم فى مسئلة علم الله تعالي فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على مايرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرفا (قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) تخلص المعتزلة عن هذا الالزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشئ * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية (قوله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه * ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم * ان كان الله يريد ان يغويكم)ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم اشراكنا وقد كذبهم فى ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلما للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم وانقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخرا (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لا انه لايريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختياريه) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وهو مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح[1] أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لاجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختيارا في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيأ بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً متوسطا (قوله لا كما زعمت الجبرية)هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته *وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما

(١) قال فى شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع أيضا من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين مالا تتعلق فان تعلق الصفة بشئ لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلاايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبو بكر والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لايجري الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره *وقد يرد أيضاً على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خبير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم * هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمنع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من (ارادة) شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لاينافي كونه تعالى فاعلا مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الى غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أوممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا

أثيب للامتثال وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف * ولايتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقية القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما مما يكون الفاعل فيه قابلا لا موجداً فان اسنادها حقيقي لايتوقف على ماذكر لانها مستندة الى ما معناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولامعنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلا مسندا كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا فى شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالاولى أن يقال أولا فيمتنع أى لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لايرد على المعتزلة لنعهم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولا لانسلم الحصر لجواز أن لاتتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً لانسلم وجوب وقوع ماأراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) اى ماذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانسلم ان تعلق العلم بالفعل مثلا يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولايتصور أن ينعكس الحال فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجودا وعدما ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلا مختارا * ويمكن دفعه بأن الاختيارية مايكون الفاعل متمكناً من تركه عند

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالي مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هوالله تعالي وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الي القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعني ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ماوقع بآلة والخلق لابآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق مقدور وقع لا فى محل قدرته والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتم مانسبتم

ارادة فعله لابعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بأنه يقع في وقته وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أوالامتناع اذلاقبل للازل والحاصل كمافى شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلامحذور بخلاف ارادة العبد فليتأمل (قوله ومتانته) هو بفتح الميم وبمثناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ماصلب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أى بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادى المحض لاعلى سبيل التأثير اذ لاحكم للضرورة فيه (قوله فى التفصي) هو بالفاء من فصى الشيء يفصيه اذافصله كما في القاموس وفى الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولامحذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافى تأخره بحسب وصفه كمايقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذى تحدث عنه القدرة كماسيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد *ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولاتستعمل فلا تكون مع الفعل كماهو مذهب من يقول بحدوثها عندقصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أى بالذات لابالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعني ضروري) يريد أن ماذكر من التحقيق معلوم ضرورة فما احتجنا في ذلك التفصى الى القول به ولم نقدر على تحقيقه على وجه أبين وأقرب الى الافهام لعسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أوللكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق وقال فى التلويح ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

(قوله مدخلا فى بعض الافعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأماصرف الارادة أى جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ماعرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجئ لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء * لان قصد الاستعمال يقتضى أن توجد القدرة ولا تستعمل فلاتكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه كمافى قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل

الى المعتزلة من اثبات الشركة *قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أي بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لاشركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالاولى أن يقال الشركة اجتماع الاثنين على ايجاد شيء واحد أو انفراد كل في الايجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والمحبة بمعنى الارادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدى عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيأ أوشاءه فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من النظار لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص من قوله تعالي (ولا يرضي لعباده الكفر * لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافا للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبته بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود وبقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علته وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض *فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل إما بتجدد الامثال أو باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق ويبس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير ومامن شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بها بهذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أى على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد اليه وان استحقهما على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الى ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصرف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الى ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذى هو الاصغاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض* ثم لا يخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمتنع بدونها فيسقط ما قيل من ان المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يمتنع تخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلا في دعوي الاشعرى وفيه ان المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فمذهبه أن لا قدرة قبل الفعل أصلا (قوله واما ما يقال) أى في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أى لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال* ويرد عليه ان الممتنع انما هو قيام الوصف الوجودى فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمرا اعتباريا مثل

أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافى الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجيء (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لابد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعاً * ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامها معا بالمحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ماتقدم من نقل مذهبهم على ماحققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي[1] وغيره (قوله ولانه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن ههنا) اى ومن ان الفعل قد يمتنع لانتفاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازى قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث أنه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أولم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كما فى آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودى وتفصيلا بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الاتصاف بالعدميات (قوله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية فى التحيز وقدسبق مافيه (قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامهما معا به لم

(قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامها) أى قيام الشيء وبقاؤه (معا بالمحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

---

(١) قال الآمدي في ابكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها فى الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المخصوصة وان لم تكن قدرة عليه فى تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فالملازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الي الكفر وضيع باختياره صرفها الي الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون الا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك

يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشئ في التحيز يجوز أن يكون ناعتاً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة أسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخرى بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذلم يقصدوا بها معناها الصريح بل مايفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلابد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لا تشتبه فالمقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لاحاجة من جهته الا الي القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة أسبابه) يعني أن للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله هو ذو سلامة أسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا * والاقرب ماأفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه ولوضوح الامر تسوع في عد سلامة الاسباب وصفا له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين* قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق ثلاث مراتب أدناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفاً بالايمان وترك الكبائر وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره أيضاً الشارح لأنه فى وسع المكلف ظاهراً* وبالنظر الى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد فى نفسه يتفرع ما يقال من ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري خلافا لغيره لا كما قيل من أن فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالي فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى مالا يطاق ومن ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون الا بغير المقدور لان معني مالايطاق أن لا يكون متعلقاً لقدرة العبد ولان القدرة المعتبرة فى التكليف هي سلامة الاسباب والآلات على انه لو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفاً بمالايطاق وهو لايقول بذلك وأقصاها مايمتنع في نفسه ولذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه[1] والمرتبة الوسطي ماأمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلا بأن لم يكن من جنس مايتعلق به كخلق الاجسام أوعادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لايتعلق به كحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعني طلب تحقيق الفعل والاتيان به والعقاب على تركه لا على قصد التعجيز فذهب أهل السنة الى الجواز والمعتزلة الى المنع بناء على القبح العقلي* والحاصل كما يؤخذ من المواقف وغيره وهو رأى أكثر المحققين من أصحابنا ان التكليف بالاولى جائز وواقع اجماعا وبالثانية ليس بواقع اتفاقا وفي الجواز ماذكر وبالثالثة ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيراً من تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع كتمسك المانعين بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الا وسعها) فانه انما

---

(١) فمنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضى انتفائه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشئ آخر كمن لايتصور أربعة ليس بزوج فانه لا يكون متصوراً للاربعة قطعاً بل الممتنع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما منفياً بمعنى انه ليس لنا منه شئ موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالي وارادته والاولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لايقول به

لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الي نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالي (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالي (أنبئوني بأسماء هؤلاء) للتعجيز دون التكليف وقوله تعالي حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالي شيء * وقد يستدل بقوله تعالي (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه * وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب

ينفي الوقوع والمجوزين بمثل قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) فانه تكليف تعجيز (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ماذكر من الاتفاق مبنى على ماسبق خلافا لما قرره كثير من المحققين من ان الممتنع لذاته واقع فضلا عن الممكن ونسب في الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام الرازي ومن تبعه قالوا وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب فعلى ماذهب اليه هؤلاء كل من المرتبة الاولى والثانية محل للنزاع جوازا ووقوعا ويوافقه ماتقدم من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه * ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أبالهب بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ماعلم مجيئه به ومنه انه لايؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لايصدقه في شيء مما جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الايمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط إذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به) كما أشار اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في العادة عن ماوقع في الجملة لاعن ماأمكن ولم يقع أصلا (قوله ربنا ولا تحملنا) قيل ادخال هذه الآية هنا سهو فانها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وانما توهم جوازه انتهي وهو ظاهر السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف محالا ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم. أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول * وقد يقال ان أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولي فضلا عن الجواز * وفيه بحث لانه يجوز أن لا يخلق الله تعالي العلم بالسلم فلا يجد من نفسه خلافه * ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى * والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي * وقد يجاب أيضاً بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لما أخبر الله تعالي عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال * والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة * والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لابتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى * وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلا أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أى وان لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لايلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ماعرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ماذكرتم من التقرير للزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعا (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقييد هنا بكون الالم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الأثر وما أشبهه محلا للخلاف في انه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الاثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جرى على وفق السياق لان بعض الادلة لا يجري فى غير المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انسانا كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع ان الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعلم النظرى المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلاينافى كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن فى الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قدقطع عليه

(الاجل)

بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لايتمكن العبد الخ) * يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وان لايموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قدقطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه * وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول أم المعلوم فى زمانه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له كذا فى شرح المقاصد

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة • وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليقاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقا له تعالى *قال فى شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجاب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لايمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل • ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولآخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمعنى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بآجال العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولايستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لايستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لايستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لايستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولاعلى جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير معقول فلا فائدة فى نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجا حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (قوله بالاحاديث) منها حديث أنس يرفعه من أحب ان يبسط له فى رزقه وينسأ له فى أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو فى مسند أحمد بلفظ من سره ان يمد له فى عمره ويزاد له في رزقه فليبر والديه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبته الملائكة فى صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه* قلت قوله تعالى لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكعبي) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فيأ كله)

ولا اكتسابا) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والاكثرون على أنه عدمي ومعنى خلق الموت قدّره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لايمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا• لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا• وعلى الوجهين أن من أكل الحرام

بقوله تعالى (يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والاكثرون على انه عدمي)معناه على هذا التقدير عدم الحياة عمن اتصف بها لاعدم الحياة عما من شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواقف لان الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع انه من شأنه الحياة وبالجملة فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكعبي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة باثبات الاجلين وبان المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيأكله) المراد يتناوله بناء على مااشتهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج مالا يتناول• والمنقول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به للتغذى أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج مالم ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا الى ان أنواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولداً صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليباً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع انه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مخل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان يوجه بان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الاذن في التصرف خمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما فان كلا منهما ان كان مملوكا أكله مالكه فليس مأذونا له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) أى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) ويمكن ان يجاب بما سبق من التغليب (قوله ان من أكل الحرام طول عمره الخ) أجيب بانه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولاحلالا حكي ذلك في شرح المقاصد

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لايخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون)وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجيء فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى(وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ)* أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره *على انه منقوض بمن مات ولم يأ كل حلالا ولا حراما

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا • ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالي لايكون قبيحاً ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب * والجواب ان ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعاً (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذلا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام * ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

(قوله وما يكون مستنداً الخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف فى الحقيقة وهي مبنية على ماذهبوا اليه من ان ارادة القبيح قبيحة وجوابها بمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهى مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه)* ان قيل فكيف يتصور الانفاق من الرزق وقد قال تعالي(ومما رزقناهم ينفقون)* أجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه بصدده (قوله وفي التقييد) أى بالمشية في الفعلين اشارة الي ان ليس معنى الهداية التي يتصف بها البارى تعالي بيان طريق الحق لان ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص والي ان ليس الاضلال الذى يتصف أيضاً به مما جاءت صيغة الافعال فيه للوجدان أو التسمية كما فى نحو قولهم أبخلت فلانا أى وجدته بخيلا وأفسقته أى سميته فاسقاً وذلك لانه لامعنى حينئذ لذلك التقييد اذ لايصح أن يقال وجدت فلانا كذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية الخ) أى كما فى قوله تعالي(وانك لتهدى الي صراط مستقيم* ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم* ولاضلنهم *رب انهن أضللن كثيراً من الناس) والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الي غير ما هوله لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز) أى في الكلمة ومن مثله قوله تعالي (وأما ثمود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستحبوا العمى على)ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين يمنعه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل الخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق يعمهم مع انهم مختلفون فمنهم المهتدى والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال فى مقام المدح فلان مهدى لمن خلق فيه الهداية دون [illegible] بالكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي

(قوله اذلا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) وكذا قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) ويحتمل ان يراد والله أعلم وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذلا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضاً الناس تختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدي مع ان الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال فى مقام المدح فلان مهدي ولامدح الا بالحصول * وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فمدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل * وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أحق الفضائل بالتقديم وأسبقها فى استيجاب التعظيم ثم لكن هذا وجه آخر

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب * ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق أيضاً على مالا يخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر

(انك لا تهدى من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومى) مع انه بين طريق الصواب ودعاهم الي الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الي المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة * ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب * ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالي تركها * ولما بقى في قدرة الله تعالي بالنسبة الي مصالح العباد شئ اذ قد أتي بالواجب * ولعمري ان مفاسد هذا الاصل أعنى وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان الدعاء يستدعى عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد يرد أيضاً بقوله تعالي(اهدنا الصراط المستقيم) لكنه يرد أيضاً على التفسير بالخلق فينبني عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة مامنحوه من الهدى والثبات عليه أوحصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ) قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوى أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالي) خالف فى ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ماهو أصلح لعباده فى الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح فى الدين فقط بمعنى الانفع واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلا وسفهاً ثم البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ماعلم الله نفعه كالجبائي فلزمه ان لايخلق الكافر أو ان يميته أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أى لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحيلا وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب على ولده في شفقته الجبلية

النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى أو العرفى فلا منافاة (قوله والالما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم إماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا * وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر في صدر الكتاب فالامر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالي بالترك مستحيلا أبدا ولامنة فى مثل ذلك الفعل ولامعنى لطلبه على مالا يخفى * لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا مع انه لااختيار له في شفقته * لانا نقول لامنة فى شفقته الجبلية بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله)

(قوله وجوابه ان منع مايكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة ألبتة فلا تجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)أى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك* وجوابه انه لادلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم * ولوسلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة* ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لاينافي الاستحالة* ولوسلم فالكلام مع الجهور * وههنا بحث وهو انه لاشك ان ترك مافيه الحكمة بخل أوسفه أوجهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لاواجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعرى الخ) * قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما* وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هومذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله ألبتة ولايتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعاً ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لايجعلون ماأخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله ألبتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والافعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذلامعنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولاللعقاب بالاتفاق إذ لايتصور فى حقه تعالى

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الي الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالي تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالي ويريده) وهذا أولي مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على أثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * واجيب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالي فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح *وقيل معناه ان عادة الله تعالي جرت بانه يفعله ألبتة ولا يتركه وان جاز الترك كما فى سائر العاديات *وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع أنهم لا يجعلونه واجبا عليه تعالى (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقا شرعيا ولا عقليا على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلا وفى شرح المقاصد[1] ان الكلام فى الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما فى القاموس مثلث العين وفى الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالا) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون ويلتحق بهم المجانين كما فى الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على مافى التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح انهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد يتمسك أى من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك (منه)

منْ هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدوّا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً)وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الي آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية)منها في تعذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرها من رواية ابن عباس رضي الله عنه فان ظاهره يقتضي ان المعذبين كانا مسلمين لتعليل تعذيبهما بأن أحدهما كان يمشي بالنميمة وبأن الآخر كان لا يستنزه من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما مالم ييبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يعذبان في البول والنميمة . في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها أمور ممكنة)قيد بالامكان لان الممتنعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أي قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالي(ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا نارا) أي في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزهوا عن البول) اخرجه بذلك اللفظ الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الا أيوب بن سويد تفرد به ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أي أكثر المتأخرين منهم فقد أثبته كثيرون كابي الهزيل وبشر بن المعمر والجبائيين والكعبي وغيرهم ومثله القول في السؤال لكن الجبائيان والكعبي ينكرون تسمية الملكين منكرا ونكيرا ويقولون انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعني عذاب القبر محكي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم

(قوله لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالي (الرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاساري على السيف أي قتلوا به وقوله تعالي (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

(قوله جماد لاحياة له) جوّز بعضهم تعذيب غير الحي ولاشك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل نواضح الامكان كدودة فى الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض * وأجيب أولا بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولانسلم أن الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لايقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي * لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر فى الوجود مالايتصور هو بدونه ومالايضر عدمه في البقاء لايضر فى الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لايخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل لم . والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك الكل

لان الميت جماد لاحياة له ولا ادراك فتعذيبه محال * والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء أو المأكول فى بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكه تعالي وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالي الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالي (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالي (قل يحييها الذي انشأها أوّل مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جماد لاحياة له) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لايستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية[1] (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات)* وغايتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لايكون مكلفاً فممنوع * لان الدودة في الجوف وفى خلال البدن تتألم وتتلذذ بلاشعور منا (قوله وأنكره) أي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسمانى (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعني حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كالاجساد كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته

(١) نقله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث انتهى (منه)

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الأصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ماقالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء إما ان تعاد فيهما وهو محال أو فى أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الي آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمى ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لامعنى للمبتدأ الاالموجود في وقته الاول* وجوابه انا لانسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجى والايلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج*ولوسلم فلا نسلم انمايوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لولم يكن الوقت أيضاً معادا وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع أولا لاالواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لاالواقع فى الزمان الثاني * ومنها قولهم لوأعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة *وجوابه بمنع البطلان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه ولااستحالة فيه*وأجيب أيضاً بالمنع لجواز أن يتمايز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى المشخصات بعينها وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل العدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال*وبالنقض بأنه لوتم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه*ورد ذلك*أما المنع فبان الاختلاف في غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها واندفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلايندفع ذلك المحذور* وأماالنقض فبالفرق بأن معني التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لوجاز لجاز أن يوجد ابتداء مايماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاثنينية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبقاؤها مع التفريق لاينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ماسيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك بحاصل عند التفريق هذا*وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلا ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب*قال في المواقف والحق انه لاجزم فى المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا فى شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت أجزاء أصلية منه*فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر *قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من أن تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر *قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن أن يصير نطفة وجزأ أصلياً والفساد في الوقوع لافى الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث* لان العذاب للروح المتعلق به

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الي مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا ام لا (والوزن حق) لقوله تعالي (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن مايعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالي فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) وقوله تعالى (فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله تعالى (لنسألنهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأي فى نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا

أصلياً* وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من روايته معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنمي ضرسه مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضرس الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرس الكافر أوناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لا بحسب الهيئة والتركيب كالتغاير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وفى السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل أيضاً على خلاف مازعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وأنكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كأبي الهزيل وبشر بن المعتمر وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر فى شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وأنكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلا وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساما نورانية وأجساما ظلمانية فتوزن* وحديث ان الله تعالى يدني المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لا قرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد فى الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه فى قوله وأنا أغفرها افادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا فى الهيئة والتركيب* وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالي (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب* وأنت خبير بان دعوي اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين) (والحوض حق) لقوله تعالى (انا أعطيناك الكوثر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل الجنة ويزل فيه أقدام أهل النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى *وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك أو فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام

وانما لم يقل وأنا سترتها لان الستر في الدنيا كان با كتساب من العبد (قوله انا أعطيناك الكوثر) كذا فى شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان الكوثر نهر في الجنة والاظهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين*وحديث حوضى مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص برفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وفى رواية حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك فى مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعا بسند فيه ابن لهيعة وفى مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه* والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ماسبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد فعند الميزان فان لم تجد فعند الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب فى المظان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه وتردد فيه قول الجبائي نفياً واثباتا وذهب أبو الهزيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبرانى عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسعي الرجل ثم كمشي الرجل (قوله وتمسك المنكرون الخ)* تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا فاما فى عالم العناصر أو فى عالم الافلاك أو فى عالم آخر والكل محال • أما الاول فلان عالم العناصر لايسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لامعنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر • وأما الثاني وللثالث فلان الافلاك لايجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو فى عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيهما

(قوله لقوله تعالي انا أعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض فى الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظمأ أبدا) ويجوز أن لا يشرب به الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وماورد من ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكرير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * لنا قصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى إعدادهما مثل (أعدّت للمتقين * وأعدّت للكافرين) اذ لا ضرورة فى العدول عن الظاهر . فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض . قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به . ولو سلم فيجوز

وهبوط آدم من الجنة يقتضيه * وحاصل الجواب ان مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتئام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو فى التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها باوسع ماعلمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الاذهان وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكانهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله في العدول عن الظاهر) أى كان نحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أى لان المعنى نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولا ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كائنة لهم فيجوز ان تكون مخلوقة يبعده ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد تخلقها في المستقبل وأن الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القراءتين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما فى قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما فى نوع الثمار مثلا فانه يعد دائما وان انقطع فى بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائما على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الادلة (قوله بل يكفي الخروج عن حدّ الانتفاع به) * لا يقال ان

يتوهم انه مردود بقوله تعالي (قلنا اهبطوا منها) اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الا كل بضمتين كل مايؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء * وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجددي العرفى فان نوع الثمار

يعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أى المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفني يدل على وجود الصانع وهى من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلهما) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ماقيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قدعرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان ويفني أهلهما وهوقول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة • الشرك بالله • وقتل النفس بغير حق • وقذف المحصنة • والزنا • والفرار عن الزحف • والسحر • وأكل مال اليتيم • وعقوق الوالدين المسلمين • والالحاد في الحرم • وزاد أبوهريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

وجود مالا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارىء من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أى بتقديم التاء رواه عنه الخطيب فى كفايته مرفوعا بلفظ الكبائر تسع • الاشراك بالله • وقتل نسمة • والفرار من الزحف • وقذف المحصنة • وأكل الربا • وأكل مال اليتيم • والحاد في المسجد • والذى يستحسر بكاء الوالدين من العقوق • وأخرجه البخارى فى الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس فى شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عد السحر بدل الذى يستحسر فى رواية أخرجها أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير الليثي وقد فسر الذى يستحسر بالذى ييأس من روح الله (قوله وزاد أبو هريرة أكل الربا) أى ورد فى حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا مالا يتضمن كفراً كفعل مافيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل فى الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فسقط ما قيل أن الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدته الخ) هذا ماقاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالافتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بانها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لايخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم) والتوجيه ماسيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لاتخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (فى الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو انفة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى أن من المعاصي ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه مالم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال) أى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى

قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك أنهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكأن هذا رجوع منهم عن المذهب والا فقدماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله أو حمية أو أنفة) الانفة الاستكبار وفى العبارة استدراك لان الحمية هى الانفة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل يعده حلالا اما الاستحلال بمعني اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا * الثاني انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً) جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له . ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين *والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر*واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

(قوله والجواب ان هذا الى آخره)حاصله ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن أو كافر ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلا عن الاتفاق (قوله لما أجمع عليه السلف الخ)ومنهم الحسن لان النفاق كفر فلا واسطة عنده أيضاً*على انه قد نقل عنه الرجوع الى القول بالمذهب الحق (قوله لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن) رواه الشيخان عن أبي هريرة وحديث لا ايمان لمن لا أمانة له أخرجه الامام وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعا بلفظ لا ايمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (قوله هو الكافر) أي حملا للمطلق على الكامل من افراده ويدل له قوله (لا يستوون)فان نفي الاستواء انما ورد في التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله (وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور) (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) يريد ان المراد بالمؤمن فيه هو الكامل في الايمان لكن ترك التصريح بالتقييد قصداً للتغليظ والمبالغة في الزجر والتنفير * وحديث وان زنى وان سرق أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ مامن عبد قال لا إله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل الغلبة يعبر به عند وقوع الشيء على خلاف مراد المخاطب فهذا الجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله بالنصوص الظاهرة) أي لان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عام يتناول الفاسق المصدق*وأيضاً فقد علق كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافراً والفاسق لم يحكم بما أنزل الله ولان ضمير الفصل في قوله فأولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر لانه حصر المسند اليه في المسند وجعل المسند مقصوراً عليه فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر ولان تعريف المسند اليه تعريف الجنس يجعله مقصوراً على المسند كما تقول الامير زيد اذا لم يكن أمير سواه فالمعنى هنا ان العذاب مقصور على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونهما على الكافرين * و حديث من ترك الصلاة أخرجه الطبراني بلفظ من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً وأخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان وغيره والحاكم عن بريدة بلفظ

هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ)* لا يقال فحينئذ يلزم الكذب في أخبار الشارع* لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظاً ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبي ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله)وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق * والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضاً كلمة ماههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر *وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك *والجواب أنها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة * وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا

العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفى ان العذاب مختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ومخزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل نجازى الا الكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه يجازى لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهودياً وان شاء نصرانياً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) *فيقال فى الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتعم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سباق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة *وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السباق • وفى الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل • وكذا فى الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزى الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين *ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتغليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يغفر ان يشرك به) أى ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله باجماع المسلمين) إتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه فى ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الادلة المبنية على ماقالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وهي مع بطلان مابنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه * على

(قوله ان العذاب على من كذب وتولي) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر أن يشرك به) أى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) أى ذهب بعض المسلمين الي امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة* ثم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمة خفية* ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه* ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوي بلا دليل

يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضا هواعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ماهو نهاية فى الجناية للعفو ممنوع • وبان عدم طلب العفو لايوجب انتفاء الحكمة • وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافا للمعتزلة) اى فى منعهم العفو عن الكبائر التى لم تقترن بالتوبة (قوله والمعتزلة يخصونها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك لا تتعداه الى ارادة غيره ايضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلاضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لايغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمعي وذهب الكعبي واتباعه الى امتناعه عقلا أيضاً واستند هؤلاء الى ما سيجيء من ان العفو فيه اغراء على القبيح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة فى وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم) وقوله تعالى (وان الفجار لفي جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك المقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل { قوله والجواب الخ } تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أى بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لاشبهة فى ان الوقوع مع عدم الوجوب لايستلزم خلفاً ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والغفران المتناولة أيضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى { ويعف عن كثير * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم } فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمنزلة التائب هذا على رأى من يمنع الخلف فى الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من الماتريدية أما من يجوزه ولا يجعله نقصاً بل يعده كرما كالاشعرية ومن وافقهم فيجيبون أيضاً بان تحقق الوعيد لايستلزم الوقوع فضلا عن وجوبه { قوله كيف وهو تبديل للقول } يمكن ان يوجه

(قوله والمعتزلة يخصونها الخ) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالي (ان الله لايغفر أن يشرك به) الآية إذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية * وأيضاً هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لايصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم أن يقولوا كلمة مافي هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الادلة ولانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضاً والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وانلم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

الله تعالى (ما يبدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل * والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللاخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار *

بما قيل من ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك فاذا قال لاعذبن الظالم مثلا فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في ايعاداتها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى جوازا لاقطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ماذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الاشراك والتمجس والتهود وغيرها أوان يجتنب كل شخص منكم الكفر نكفر عنكم سيآتكم صغيرها وكبيرها أى ان شئنا لانه يغفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادني لايلزم أن يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء أعظم ويحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع (قوله وللاخيار) هو بمثناة جمع خير بالتشديد لاجمع خير اسم تفضيل لانه لايسمى ولايجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أى كحديث شفاعتي لاهل الكبائر

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوي مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم نحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) * لايقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لانسلم الملازمة لان جزاء الادني لايلزم أن يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي تعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها

خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الي تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة * وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمتي الآتي وكحديث الشفاعة الذى رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لايموتون ولايحيون ولكن ناس اصابتهم النار بذنوبهم أو قال لخطاياهم فأماتهم الله إماتة حتى اذا كانوا فحما أذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر فبثوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافا للمعتزلة) أى فانهم قالوا لاتجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هى مقصورة على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعاً أوعقلا لم يجيزوها فلا تثبت اذلا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهى تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولايفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن في اثبات أصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر * وحديث شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انالانسلم دلالة ماذكر من الآيتين وما كان مثلها على عموم الاشخاص لعدم مايفيده ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الي النفس وهي النكرة في سياق النفي فيعم أيضاً لوقوعه ايضاً في سياق النفي اولرجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الناشئ من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لزومي لايتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لايلزم منه انيكون جميع من في العالم من

ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على انها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولولزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لاضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح ثم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم أيضاً لم يبعد جدا

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الادلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا * وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ماسبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين • أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة

الرجال على السطح وهو مايقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الي الموصوف بدون صفته والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ماذهب اليه الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ماسبق ولو سلم لم يكن بدّ من تخصيص هذه الآيات بالكفار جمعاً بين الادلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الغاء احدهما مع خصوص تلك النصوص * ومايقال من ان المخصص يشترط اتصاله بالعام فممنوع لان اكثر الأئمة على عدم اشتراطه وكذا مايقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولي تدل بظاهرها على انتفاء ماليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو جوابهم فى ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلا بعمل جميع الصالحات فلا تتناوله الآية ثم هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان (قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح والافتصرفه تعالي في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اى مطلقاً من غير تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص * قلت المسلم هوا الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر)أى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتي لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد ههنا

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة • الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب • ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد • ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا إفعال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا ينافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضاً ومايتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال لوجوه أخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) اي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً)على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيده الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأبيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأكيد وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعاً بين الادلة * على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احترازا عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو المخبر (صادقا) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقا وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبملائكته أي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلامه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت ليت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصلي للايمان وهو التعدية ملاحظ في التصديق المذكور فكأن معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً جعلته آمناً * قال في شرح المقاصد الايمان إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (قوله يتعدى باللام) أي لاعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالي رحمه الله *وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذامثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى (فآمن له لوط) لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله وبالباء) أي لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف و عن الكشاف ان الغالب في الاستعمال تعديته بالباء اذا تعلق بالله وباللام اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي (قوله على ماصرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق المنطقي وانه لايصح بت القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي * وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق * يقال عليه الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها *(1) بم يرد ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي ولذا يكفي فى الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان * قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على مايفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حينئذ القول واطباق القوم على أن المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصوراً أو خروجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالعذاب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف فى القاذورات انتهى (منه)

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لاحتمال أن تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله أن يقع فى القلب نسبة الصدق الخ) أي تحصل فيه منسوبية الصدق (الى الخبر) وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقيناً خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا)* ان قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة أو لا يحصر التقسيم *قلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي * بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفي فى باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصراً توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيأ من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحدا صدق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (ومايؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضا نجعله كافراً ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام عليه وهو مافى المواقف والمذكور فى شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لايقارن شيأ من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى {وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون} يدل على ان الايمان اللغوى غير الايمان الشرعى ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوى أما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لايفهم وانما احتيج الى بيان مايؤمن به فبين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه فى الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ماعلم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ماليس كذلك كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تنحط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الاتصاف بأصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا * قال فى شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتي لولم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعا بل لاخلاله ببعض تلك الامور المخصوصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بيين آلته وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لايحتمل السقوط) الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي التبعي فلايرد ان أطفال

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام لافيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لأمارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيأ من الامارات (قوله ركن لايحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي

(المؤمنين)

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال أو فى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب فى قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال فى شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الائمة من الاشعرية كالقاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة * قال فى شرح المقاصد ولا يخفي ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل فى الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوى وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز فى كلام الشارع والاصل فى الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذى وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعا بلفظ يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شققت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شققت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ فهلا شققت عن بطنه فعلمت ما فى قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أثبتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

(قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى فى حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق وأما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذا يكفى الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلالتها على أن محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه وأما انه التصديق لا سائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع بمعني آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوى * قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعني اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفي انه انما يتم إذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء فى ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي فى الايمان فعل اللسان * وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيما وقد تواتر ان الرسول وأصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من ان أهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره انه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالتها على معناها وأياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف انهم لا يعلمون الا اللساني ولكون المعتبر فى التصديق عمل القلب صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما فى الآيتين فانه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل ان يقال لا نزاع فى ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا فى انه يترتب عليه في الشرع أحكام الايمان ظاهراً فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالي أي في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية * وتقرير المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل على ان الايمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالاجماع على ان المنافق كافر * على ان ماسبق من النصوص المعاضدة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين أشير بهذا الكلام الي الرد عليهم لا يزعمون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتي يلزمهم صدق اسم المؤمن فى اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ والحاصل انه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان) أي بمجرده فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه التصديق كالقطان (قوله وأيضاً الاجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لا على المصنف لان

(قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ماقيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معني لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل فى الاوضاع * نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الأمور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما * وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على مامر مع القطع بأنه لاتحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث أن تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لايحتمل السقوط (قوله على مازعمت الكرامية) قالوا من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلا ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لايدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على مامر) أي من أن العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لاتزيد ولاتنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي(٢) وكثير من

---

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلايفضل تصديق تصديقاً كما لايفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلايبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لانؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فبتأويل جعله خارجا باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمـان به (لايتصور فى غير عصر النبي عليه الصـلاة والسـلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله ولاخفاء فى أن الايمان التفصيلى أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث أنها يجب الايمـان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغـيره وقـد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخري فلذا يثاب عليـه فى كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعـدم البقاء لاينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمـان) فرضاً كان أو نفـلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائين وأ كثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفـاء الجزء يسـتلزم انتفاء الـكل فـكيف يتصـور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمـان لا مما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قـد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصـلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصـلاة والزكاة بل يمكن أن لايجب الـكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الايمان التفصيلى أزيد بل أكمل وما ذكر من ان الاجمالي لاينحط عن درجته كامر فانما هو في الاتصاف باصل الايمان * وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة * وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا * وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان

العلماء انه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الـكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وسـتأتي الاشارة الى هـذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادتهم ايمانا * ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايمانا * ومازادهم الا ايمانا وتسليما) (قوله ولاخفاء في أن الايمان التفصيلى أزيد) أى لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انه يجب الايمـان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها لما سبق من أن الايمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله انه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبى صلى الله عليـه وسلم يفضل من عـداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالي اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط مايتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجـه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الايمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) أى مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضا كانت أو نفلا كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزيل وعبد الجبار أو فرضا فقط كما هو مذهب أبي على وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسما للاعمال أولى بان لايحتمل الزيادة والنقصان لانه لامرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا * أجيب بانه انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه مابقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هما في كمال

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً) فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها مايقع جزأ ولايشرع جزأ فيتأتى زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل باسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام فى الصلاة * على ان من الفرائض ماينتفي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفراده بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لاتخرج عنها طاعة أو واجب لايخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال فى المواقف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفا * فان قيل قولكم الواجب اليقين لايتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لانسلم ذلك لانه يقتضى أن يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبى وفي شرح المقاصد مايوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلايتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به مايبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلى البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووى فى شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخارى فى صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه مامنهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ماذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ماذهب اليه ان التصديق أمر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل الانسان لايفهم من نسبة الصدق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد ينقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفى المعرفة)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة فى حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر ويؤيده قوله تعالي (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى انتهي وهو محصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد)أى مراد من جعل الايمان أمراً اختياريا كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أى كما لمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب(قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الآية)تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أى في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثني منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

فمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أى الاتحاد قوله (فلم)

تعالى(فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين)أى لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واعاقلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلة من * واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) والايمان يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سها لست تحكم بسهو من يبتغي علم الكلام

المسلمين) *وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا* وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والا ظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان* فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النحاة لكان شيأ(قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك أى عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لا نزاع في المسئلة فان الاشاعرة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وانه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه أو ندبه والنهى عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الايمان فلا تغاير بينهما(قوله فان قيل الخ)هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كما ان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان* وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرهما * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجاه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما*وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه فبينهما تغاير ظاهر(قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر)والاولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب أعنى الاتحاد* وقد يقال اذا اشترط في الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء* لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال * على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام

وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لااله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الايمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى أو للشك فى العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز * كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق ان شاء الله *وذهب بعض المحققين الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) انما هو فى مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله

على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا فهو كفر وان كان ثابتا فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب ان شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ماحكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الايماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله له لكن لايأمن أن يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع والتعويل على ماقاله إمام الحرمين من أن الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه والايمان الذى هو علم الفوز آية النجاة هو ايمان الموافاة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقفت عليه من النسخ وهو تلفيق ونظم الآية انما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم)أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) أى يعنى ان ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي فى بطن أمه ان من علم الله تعالى من السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لايتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجي والمردي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن أمه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الي أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الي وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقي فى بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن مسعود بلفظ الشقي من شقي فى بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خبير بان فى ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه مخل بالحكمة فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها [1] (قوله ولا بممكن يستوي طرفاه) في التبصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الي وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا • وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين • وطريق ثبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات • وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله وأولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

---

(١) عبارته المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أى ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة أحد الطرفين مع قربه وأمنه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنـذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) * أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر يهدوننا وليس احترازاً لقوله تعالى (ألله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالها) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم ينتفعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أى قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بانه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد الدعوي ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من البينونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهي) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسى أمرت بلا واسطة

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم أمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ) قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدمر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهي) أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهى فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا * لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك * نعم يرد أن يقال لم لا تكفي حواء أمة له في الجنة

بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة. أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر. وأما اظهار المعجزة فلوجهين. أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدي به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتي خاطروا بمهجتهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الي المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية. وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة. وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالي (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتباء بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالي (فغوى * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدي) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواقف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعا أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يارسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ماسبق من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوي النبوة واظهار المعجزة إما مع تعينها أو مع اجمالها والغرض من هذين الوجهين التقوية والتتميم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار ومبني الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبني الآخر على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضا (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كمازعم بعض النصارى * فان قيل قدورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدداً أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعنى أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص فى مدلوله

ولقوله تعالي (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا) ولم يكن فى عهده رسول سواه * واجيب بان المراد نفى العذاب قبل الارسال الذى تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) فى الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ماصرح به الحليمي والبيهقى فى الشعب وحكى الامام الرازى والبرهان النسفي فى تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالي (ليكون للعالمين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما فى شرح المقاصد زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) العطف للتفسير والمعنى انه لا يكون منه نصب أحكام يوحي اليه بنصبها اذ لا يمتنع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين المحمدى وقد جاء التصريح بوقوعه فى صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرج الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف فى مسند أبي أمامة الباهلى عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بتخريجها (قوله جميع الشرائط) أى شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمداً صلي الله عليه وسلم) وماروي من أن عيسي عليه السلام يضع الجزية أى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه أنه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الي وقت نزول عيسي عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

(والاسلام)

لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هـذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هـذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الا كثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فجوزه الا كثرون وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه* هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة*وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة*والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة*ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هـذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على ان هـذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمدا فبالاجماع)اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهوا فعند الا كثرين)خلافا للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام سهوا ونسيانا مصيرا منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذ كر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها، هكذا فى المواقف وغيره، ومنه يعلم ان الاجماع انما هو فى تعمد الكذب فيما دلت المعجزه على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هوما سوى الكذب فيه سواء كان كذبافي غيره أو معصية أخري وهومقتضى مافي شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه فى شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ)قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد فى القبح العقلى ووجوب رعاية الاصلح يمتنع ذلك عقلا لان ظهور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى أعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم *ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فجوزه الا كثرون)المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهوا بالاتفاق)كذا فى المواقف أيضا وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبى اسحاق والشهرستاني وعياض المنع وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أى من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر ابن بشر* والعهر بفتح فسكون أو بفتحتين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام الحق بالنص وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله أما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذلو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة(قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوي الكذب فى التبليغ (قوله أوالعقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة*ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام فى الصدور

قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية* اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى(كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما دل عليه قوله تعالى(لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم* فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مغموراً بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه

(قوله اظهار الكفر تقية)أى عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة* ورده فى المواقف بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه* ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك* وأنت خبير بان الجواز لاينافي العدم* على انه يجوز أن ينتفى خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين)أى كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه(قوله لانه لا يدل الخ)قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين انا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذى أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناوله الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للادنى(قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليبا) أي استثناء طريق صحة اتصاله التغليب في المستثني منه وحقيقة المعنى واذقلنا لجماعة منهم ابليس (قوله بل فى اعتقاده) أى اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لا مرية فيه (قوله والعمل به)أى بناء على انه يتضمن الكفر اذ لايؤثر بدونه فان أمكن

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة *ورده بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة *وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله تعالى(قوله فمصروف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لايدل على كونه الخ)*قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه* وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسي أو عيسي عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال* وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه* وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن امر الادني بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا

(سحر)

ووعـده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر* ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كلّ ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها* فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التى

سحر لا يتضمنه لم يكن كفراً قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان فى ذلك رد مالزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أى من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أى من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ماليس كذلك كسورة أبى لهب هذا ماذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبى بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكانه طرد المنع فى النظم دفعا لايهام التفاضل فى النفسي كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفسي (قوله كما ورد فى الحديث) أي كما أخرج البخارى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابى سعيد ابن المعلى لاعلمنك أعظم سورة فى القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا *قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالآحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرهما وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور أيضا (قوله والاجسام متماثلة) أى فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ماروى عن معاوية) قال فى شرح المقاصد وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروي عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولافي سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد)اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وأن تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها

(قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى (ابن شرگانی) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أريناك الا فتنة للناس) * واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعا *وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك *وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب* وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش او غير ذلك آحاد* ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة *والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز *ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين *على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية* وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلا) ولما روى انه لما ورد ماءه قال لكأني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لا بعينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعرى انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه ممكن دلت الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن *ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصح عينه العوراء فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمي معونة كما فى شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على أنها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجمل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمي اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضاً الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسي عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام* قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوي النبوة وقصد أثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصاً أو معجزة لنبي هو من أمته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوي النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله (معجزات)
(أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد *وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده*

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما فى حق مريم فانه قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله) (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) أما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت إني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا(واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أوغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصي *ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهته بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبى* أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولى الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (أنه ولى ولن يكن وليا الا وان يكون محقا) أى مصدقا للحق (فى ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده* والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولى

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام او الاولى ارهاصا لعيسى مما لايقدم عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية(قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن الحضرمي كما رواه الطبراني فى الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر)لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بعدموته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة موتة فقطعت يداه وقتل أبدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما فى الجنة (قصة) تسبيح القصعة اخرجها البيهقي فى دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابى هريرة(وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقى فى الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة)شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلى من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالكلاعي فى سيرته (وقصة) جريان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الخضر فى سيرته (قوله اشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة

على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أى عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجباً (بقرة تكلم) أي تتكلم لحذف احدى التاءين فقال عليه السلام (آمنت بهذا) أى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوي النبوة فتذكر

كرامة لخلوه عن دعوي نبوة ومن ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسي عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسي عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضي رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخاص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على علي رضى الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة للولى ومعجزة لنبيه وانما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولى) فانه قد لا يعلم انه ولى وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق سائر الانبياء فيخرج عيسي وغيره فلا نقض ويدخل من وجد فى عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه ماطلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولى الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لزم لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقاً والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضى أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذى عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبى بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة (قوله وكأن السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختنين) هما عثمان وعلى

(قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضاً (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسي عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أى صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الي تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه عليّ رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه عليّ رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعليّ فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه * وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعليّ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على عليّ رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والختن بفتح المعجمة والمثناة الفوقية هو الصهر (قوله فللتوقف جهة) أى لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه ايهام وكأن سببه ميل الشارح الى تفضيل عليّ ولذا قال في شرح المقاصد لاكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أى لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها * وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من عليّ للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك بل القصة كما في الصحيح أيضا ان عليا لم يكن حاضراً اذ ذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر بانه ما بادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له * وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلاعي في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخارى من رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتلته على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي عليّ ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

(قوله فللتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي رضي الله تعالي عنه مايدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان أبا بكر رضي الله تعالي عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه أفضل أهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضاً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانو متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لايجوز الا كتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال لينحقق تمكنه ويلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتي الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكملة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة عليّ سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي الحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلا فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلا وسمعا كما ذهب اليه الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعا من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضا من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موتته موتة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الاتراك) ليس منهم من اتصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين * وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم (اني جاعلك للناس اماما) وذلك بالنبوة *

بعض النظام فى أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا)من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد *لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علىّ رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علىّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة *وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد على رضي الله عنهم) يعنى يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة *وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا

الانتظام بالنسبة الى عموم رئاستهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أى بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دنيوى أوغيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصي الامة كلهم) أجيب أيضا بانه انما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ماسيشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً)هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضى)هو بكسر الراء وفتح الضاد وابنه محمد التقى بصيغة فعيل من التقوي وابنه على النقى بنون وقاف نسبة الى النقاء * وحديث الائمة من قريش رواه عن على الحاكم في المستدرك والطبراني والبزار والبيهقي في السنن وقال رجال اسناده ثقات لامطعن فيهم ورواه عن أنس البخارى في تاريخه والنسائى في الكبرى وابن عدى فى الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر فى قريش ما بقى منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعنى في قصة السقيفة اورده الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوءى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشيّ لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لوءى وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال أنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حراً ذكراً عاقلا بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سائساً) أي مالكا للتصرف فى أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام

الحميري ولفظ أبى بكر لقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لاولاد النضر) هو ماقاله الاكثر

(قوله مع عدم القطع بعصمته) * يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أي التكليف سمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضاً بأن معنى جعل الامامة شوري أن يتشاوروا فينصبوا واحدا مهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التعين وحينئذ لا اشكال أصلا

(قوله)

(ولا ينعزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدي فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام وان أريد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي

(قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله ابن مغفل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

(قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول * على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين

لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه* ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما انه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به*والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة *وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافرا كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلا ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا) الآية وكأهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضا سبعون رجلا وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلام اليهودي الذي أسلم عند موته وحارثة بن الربيع وأبي عامر الاشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

(قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكأنه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار مسكراً فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وانه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغاً (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائى وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفى بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفيع بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي * وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم بلفظ انه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات ان النهي محصور على ماساوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالحنتم وهو جرار خضر والمزفت والعلة انه لعدم المسام فيه يسرع الى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه باراقته فيشربه (قوله ثم نسخ) ورد نسخه فى صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذى من رواية بريدة الاسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم الى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أى في أن نبوة النبى صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث اذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان أكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم أتم وأكمل وأما قوله عليه الصلاة والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ماهو المتعارف (والعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فمعناه انه عصمه) صدر الحديث يشير الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله ومع ذلك ففيها اشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن محبة الله تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمته لعينه) أي منشأ حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كأكل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فان التحريم لحرمتهن (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم تحريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف

السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذين ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمني أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً * وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره يكفر وكذا لو أفتي لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقاداً الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالي كفر) لانه (لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) (والامن من مكر الله تعالي كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون فى الجنة أمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب

الا الخواص فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسئلة التمنى اذا لم يكن له نية تقتضى كفره وماذكر في الشرح مبني على ماذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر فى أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر فان الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغى أن يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسى لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله واليأس من الله كفر والامن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى اليأس اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن (قوله فان قيل الجزم بان العاصى الخ) أى على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة) أي فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون فى النار يأس) أي على تقدير كون الجازم عاصياً وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر شيأ من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل

الكفر هذا *والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فنهم من كان يزعم أن له رئياً من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الا تية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعياً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ماذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء انه الموجود أو المعدوم أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الي النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) أي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء يجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يارسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئيا من الجن) قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أى مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهو اسم للفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع فى تكفيره ثم هذا القول للاشعرى وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل* وحديث من أتي كاهنا رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أى بفهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رئيا) هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية أى جنيا رآه أى تبدى له بحيث يراه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وبه عبر فى شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم والمساواة فى الصدق ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء* وحديث ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائى من رواية عائشة * وحديث سعد بن عبادة أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعا لا يغنى حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم

(ينزل)

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالي (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد مالم يدع باثم او قطعية رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لايدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم السمرقندى وابو النصر الدبوسى قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسي عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسي بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

يتزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلج أى الى يوم القيامة وروى الترمذى وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة السر لتطفئ غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضا بلفظ يستجاب لاحدكم مالم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن امية وأخرجه أيضاً أبوداود فى الصلاة والترمذى وابن ماجه عن سلمان رضى الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبى هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان فى صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يارسول الله ما كانت صحف ابراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المبتلي المغرور اني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكنى بعثتك لترد عنى دعوة المظلوم فاني لا أردها ولو كانت من كافر (قوله وجوزه بعضهم) هو مقتضى قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الي الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفارى أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التي لاقاطع فيها مصيب وهـذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكما معيناً أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدي اليه رأى المجتهد *وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبـل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئـذ اما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليـل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحـكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتـه لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحـكم جميعاً واليـه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحـكم حيث أخطأ فيـه وان أصاب فى الدليـل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة *والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه *الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قـد أصاب الحـكم حينئذ وفهمه *الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

(قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) *هي بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه روى ان غنم قوم أفسدت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غيرهذا ارفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليـه حتى يعود الى هيئته الاولى وتدفع الشـاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليـه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك *واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل أن يكون التخصيص لـكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غـير هذا أرفق

الهمزة وكسر المهملة والغفارى بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل وحكم الخطأ فيها مخالف لحـكمه فى غيرها فالمخطئ فى هـذه مأجور وفى الاعتقـاديات آثم أو كافر بالاجماع (قوله التي لاقاطع فيها) أما التي فيها قاطع من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك القاطع (قوله اما أن لا يكون عليـه دليل) أى بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لايأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى أن غنم قوم أفسـدت زروع جماعة ليلا فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدي عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين بدفع الغنم الي أهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها وشعورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليـه حتى يعود الى ما كان ثم يترادان *وحديث ان أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغـيره عن ابراهيم النخعي قال أتى عبد الله فى رجل تزوج امراة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال سأجتهد لـكم رأيي

والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى. وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذى كرمت على) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضي الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس * الثانى ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالي (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق

فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن قبلي أري لها صدقة نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو فى الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو أول المسئلة (قوله ورسل البشر) عبر بالرسل دون الانبياء لان الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالي (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجود تكرمة وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة لهم وأن يكون سجود تحية قائما مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثانى لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من اهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالي (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اى خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

(قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب * على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) * اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عنا كتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوي) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود أولان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوي وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فى مثله الترقي من الادنى الي الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتي بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو فى امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين تم

(قوله أشق وأدخل فى الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء ممالا يقبل فى حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولا وآخرا

﴿ تمت ﴾

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى (قوله وبعض الاشاعرة) اى كالقاضي ابي بكر وابى عبد الله الحليمى (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يقدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لايقدرون الا على ما اقدرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

ويليه بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم السيالكوتي مع جامع التقارير عليها

فهرست

﴿ شرح العقائد النسفية ﴾

﴿ تم الفهرست ﴾

كتاب

حاشية الفاضل المحقق «عبد الحكيم السيالكوني»
على حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التقارير التى كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواه * تنزه في ذاته ونعوته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاما على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب ان اجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السيالكوتيه على المسائل الخياليه واني متحفك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الائمة الاعلام ومهديك على الاثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الاصل وربما استزدتك شيأ يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يامن تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الافكار جمع فكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الخ وتنزيه الله تعالى عن ان يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم امكان ذلك الادراك او عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز ان يكونا بديهيين او بسيطين يدركان بكنههما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق الا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الافكار وإدراك ذوي الانظار او ان المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المعقولات (قوله نحمدك حمداً نضرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويبالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كما في



يامن تقدس ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمداً نضرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

المصباح الموضع المعجب بالزهور سمي بذلك لاستراضة المياه السائلة اليها اي لسكونها بها ويقال اراض الوادي واستراض اذا استنقع فيه الماء والزهرات جمع زهرة وقد تحرك النبات او نوره او الاصفر منه والانتشار كالنشر الانبساط وانتشر الخبر ذاع ويقال حفل القوم حفلا اجتمعوا كاحتفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانسة بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى ثناء يدل على كمال تقديس الله عن كل مالا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لا انس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل الثناء مستحضراً تقدس ذاته وصفاته عمالا يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الافكار بكنههما ففيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وقوله كلكم حمقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيهما من الاعتبارات البيانية * قال الشيخ خالد ههنا فوائد (احدها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والافكار والانظار (ثانيتها) الاشارة الى رد من منع اطلاق المبهمات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالمتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سنذكره في إيضاح كلامه على لفظ لمستأهله لوروده ماضياً في كلام الثقات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اهـ لا اسم فاعل صرح به ابن ابي شريف في اوائل حواشيه على الشرح (رابعتها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانث المنسوب الى الصفات اشارة الى ما سأحققه من ان المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طولت التاء في الخط وبقيت في النسبة في قولهم الصفات الذاتية مثلا (خامستها) ان تصدير الكتاب بالفقرتين لا يستلزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركه اقطع إما لان المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كما سيأتي

او لانهما مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد الباري تعالى ذاته دون المعنى اللغوي والاصطلاحي المشهورين وحمد المخلوقات بالنسبة الى حمده تعالى لا يعتد به انتهى (**قوله ولي**) في المصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية توليته ووليت البلد وعليه اه ويصح فيه التشديد (**قوله اولى**) بضم الهمزة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احيني مسكيناً وامتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين (**قوله القمقام**) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح السيد ايضاً ويقال له مقرم كمكرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمنتجب المختار فقوله ومنتخب تفسير والغواشي جمع غاشية يطلق على قميص القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل شاربه الى نعله وعلى داء في الجوف والاماطة الازالة (**قوله منها ما علقه الفاضل**) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لخفاء اسمه ولا سيما في البلاد الهندية وعدم تسمية التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ماخفي واخفاء ماظهر والا فتسميتهما معاً فلعله لم تبلغه اسمه وهو المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان المحشي في هذا الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل المحشي وعن قول احمد بالمحشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالحاء المهملة وعن غيرهم (٣) كغياث الدين ومصلح الدين

ونصلي على من ولى فوق مايسعه الافهام * وأولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه الصلاة والسلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى

﴿وبعد﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول وتناولته أيدي القبول * فاماطوا عنه الغواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ماعلقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه * قد امتدت عليه أعناق الخواطر وسهرت لاجله أعين الدياجر لكن ما أتوا بما يروي الغليل * او يشفي العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لا تجلي لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان الشباب في حل مبانيه * وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده * وآنست شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * آخذا بضبع القاصرين ومحيياً عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤل * ثم ألحقته

العريف بملا زاده بما قيل فلعله لم يصرح بالاسم هاهنا اشارة الى بعض ذلك الاصطلاح وبالجملة عدم التصريح بالاسم نوع من التعظيم ولذلك وضعت الكنى وأيضاً قصد بذلك الرد على من نازع في نسبة هذا الشرح للمولى التفتازاني فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (**قوله اعناق الخواطر**) جمع خاطر وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملاءمته لقوله لكن ما اتوا الخ (**قوله اعين الدياجر**) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المعنوية و المؤاخذة اللفظية انتهى (اعلم) ان الدياجر جمع ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمعان منها الظلام فالاضافة فيه من إضافة الموصوف الى الصفة اي الاعين المظلمة تعريضاً بهم فكلامه واضح (**قوله الغليل**) في القاموس الغل والغلة بضمهما والغلل محركة وكامير العطش او شدته او حرارة الجوف وقد غل بالضم فهو غليل ومغلول ومغتل (**قوله برهة من عنفوان**) في القاموس البرهة بالفتح والضم الزمان الطويل اواعم وعنفوان الشيء وعنفوه مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم النوبة من تفارص القوم الماء القليل لكل منهم نوبة فيقال يافلان جاءت فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تسقى فيه وانتهز الفرصة شمر لها مبادراً والجمع فرص كغرفة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه بيان محل المنقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اوذكر والضبع بالسكون العضد يقال ضبعه كمنعه مد إليه ضبعه للضرب والقلادة ماجعل في العنق وقلدتها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاعمال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر ممايلي العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقر أوما بين الكتفين

(**قوله الضنة**) يقال ضن بالشيء يضن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضنانة بالفتح بخل فهو ضنين ومن باب ضرب لغة والرباع كسهام جمع ربع محلة القوم ومنزلهم والخافقان المشرق والمغرب (**قوله وشمل شمل الخلائق**) يقال شمل شملا وشمل شمولا من باب تعب وقعد‌هم وجمع الله شملهم ماتفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من امرهم فالمعنى جمع ما تفرق من امر الخلائق بلطف سلطنته اي ولايته ومقاصد الفضل والعلم ثمراتهما المترتبة عليهما وتاسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترصيص الشيء ضم بعضه الى بعض (**قوله وجاعلهم جزر السباع**) هو بجيم فزاي مفتوحين فراء مهملة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك اذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء المهملة على المعجمة فيصح ان يكون مصدراً ككرم بمعنى المفعول يقال جرز ككرم اكل اكلا وحياً كفي اي سريعاً تاما ويصح ان يكون على وزن غرف جمع جرزة كغرفة وهي القبضة من القت ونحوه فالمعنى جاعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجاعلهم حوز السباع بالحاء المهملة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضر والوهاد جمع وهدة الارض المنخفضة والهطل اصله تتابع المطر والغراء تأنيت الاغر كالحمراء تأنيت الاحمر بمعنى البياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (**قوله الاله المجازي**) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والممدوح اعاذنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب ان المحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس

(٤)

بخزانة من تقلد بأياديه كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعاده * والسعد الا كبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاتف وقل جاء الحق وزهق الباطل * مربي العلماء والصلحاء * حامي الملة الغراء * المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية

المعهود عند العرب وتخصيص البشر بأقرانه المعاصرين له وتخصيص العمومات اكثر من ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه بمعنى المعبود لا يحسن اطلاقه ولو اولناه بألف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه اذ لا يحتمل شأن الالوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز بل لا يتصور التجوز هاهنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقية والبطلان وارادته اضر للطرفين من الاول اذ ينقلب بها المدح ذما حينئذ وقد نطقت النصوص بان الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة فهلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلا انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المفزع في الشدائد لانه مأخوذ من الفزع او مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن والمكافئ اي يحسن اليهم على قدر محبتهم هذا اذا كان المجازي اسم فاعل واما اذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في كونه ظلا إلهياً ويؤيده المروي عن ابي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم من عباده فان عدل كان له الاجر وعلى الرعية الشكر وان جار او ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا اذا كان بمعني المفزع اما اذا كان بمعنى المحبوب الخ وجه التشبيه في كونه ظلا رحمانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الارض وان جار وخان وظلم كان عليه الاصر انتهى (والتكميل) (اعلم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر صحة أن يكون الاله بمعني المعبود أو مشتقاً من ألهت الى فلان سكنت اليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه اذا ارتفع أو من أله في الشيء اذا تحير فيه أو من لاه يلوه اذا احتجب أو من اله الفصيل اذا ولع بامه أو من اله الرجل ياله اذا فزع من أمر نزل به فآلهه أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله خبراً عن قوم موسى ﴿ اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ﴾ انتهى

فعبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالبشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيما نقلناه عن الفخر وليس العمدة في التشنيع علي كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطباق الخلق على الاختصاص وان حمل المجازي اسم فاعل وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشناعة أو يقرأ الآله بالهمزة بدلا عن الواو ممدوداعلي وزن فاعل من وله ولها كورث وورث ووجل ووعد فهو وله ووله وواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المريدين للمشايخ انما هو لمكان التعطيل والتبطيل في سرائرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة الممدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم والوفري كسكري التامة ويقال وفراء بلد ملآنة وفي القاموس الدولة الحوصلة لانديالها أيّ استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق صحن البيت والبيت من الكرسف أي القطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كغرفة جمعها سدد كغرف الفناء لبيت الشعر ونحوه وتطلق علي الباب (قوله وانكار الجوهري الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد إنما يكون بكلام مصاقع الانام وثبوته فيه غير معلوم ثم اشتهر في ألسنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (٥) الافاضل في محاوراتهم وديابيج

والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذي هو أجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتي نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدي والاوحدي * المستعد بترويج الدين الاحمدي * من التجأ الى جنابه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبته ملتزم الاكابرة * وسدته مستلم شفاه الجبابرة * اللهم يالطيفا بالعباد * ويارؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لمستأهله) أي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

كتبهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعاً وقد صرح الازهري والزمخشري وغيرهما من أئمة التحقيق بجودة هذه اللغة (ومن حفظ حجة) فالحق مانقله المحشي (قوله فان قلت أسماء الله تعالى الخ) محصله ان ما ذكرته انما يصحح استعمال المستأهل من حيث اللغة ولكن استعمال المحشي إياه يتضمن دعوى محنه شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمل في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا أما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدليلها ماتقرر من مختار الاشعري من ان أسماءه تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لانسلم الصغرى وان المستأهل استعمل في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيما ذكر اللفظ وارادتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعني ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد احضاره في ذهن المخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفي المعنى اعن بعض ما صدقه واثباته لآخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينساق الذهن عند ذكره الي الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط ما قيل ان انحصار المعني الوصفي العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيبقى الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العليم الخبير اه

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمل في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة منعنا الكبري وان أريد وليس في حكم الوارد أيضاً فالصغري ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع احد المترادفين موقع الاخر الا في القرآن قطعا والا في الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعراً باجلال من غير وهم إخلال اه فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعضد والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا انه للثاني والفاضل دائر بين العالم مطلقاً والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع للثاني فيمكن أن يقال ان السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع الكبري بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقيف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن). أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهترشدن)*

وليس غرضه الاعتراض على القاضي كما وهمه مولانا خالد * ثم اعلم ان القاضي استدل على مذهبه بالقياس ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فعيل) عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لاحاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (ولله الاسماء الحسنى) فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقبيح العقليين الباطلين عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بعكس ذلك فقد علمت فساده مما سقناه من أدلة مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيهما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما انه انما يتم لو ورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل الثناء والمجد ويجوز ان يكون لفظ الاهل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الي آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع صريحاً وأيضاً لا نسلم عدم الايهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشئ وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور اه فقد ركب شططاً أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدي أمن يمشي سويا على صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤدداً بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعيل) على وزن كريم وشريف استثقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كبرى) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيث وخيبة ووجهه ان فعلة انما يطرد في فاعل وصفاً لمذكر عاقل صحيح اللام نحو كامل وكملة وبار وبررة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل همزة لا من حيث زنة الجمع فان فعائل انما ينقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختوماً بالتاء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة انه لو جعل وزنه فعيلا كشريف كان ابدال الياء همزة قياساً لانها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما ينقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يائين كنيائف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كسيائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة

كذاك ثاني لينين اكتنفا * مد مفاعل كجمع نيفا

ثم ذهب الاخفش الى أن الهمزة في الواوين فقط ولا يهمز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نيايف وسياود وصوايد على الاصل ومما رد به عليه قول العرب في سيقة سيائق وفي جيد جيائد وفي عيل عيائل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولا وآخراً وان جيائد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فيعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فيعل كضيغم وصيرف نقل الى فيعل بكسرها على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانا لم نر في الصحيح ما هو على فيعل بالكسر الا صيقل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المعتل قد يتأتى فيه ما لا يتأتى في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناء مختصاً بالمعتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما اختص بفيعلولة نحو كينونة وأصله كيونونة ولو كان سيد فيعلا لقالوا سيد بالفتح اذ لا ضرورة الى التزام خلاف الاصل (قوله كأنهم جمعوا الخ)

(٧)

فعيل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سائداً كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أتباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

انما قال هذا لان فعلة انما ينقاس في نحوه كما علمت * واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال ساد قومه اذا أربد الحدوث وفي سيائد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعيل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سيائد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فخذه وكن شاكراً (قال الخيالي) سيد رسله فيه تلميح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والآخرين على الله ولا فخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما يعده العرف تابعاً من نحو صحبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث معان لغوية مشترك بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية فآل النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياته الجسمانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياته العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحقوه ولا شك ان الثانية آكد من الاولى والثانية من الثانية آكد من الاولى منهما واذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة

(قوله من صحب) بابه سلم والصحبة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كحاذق لفظاً ومعنى وفرهة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة الا هذا وهي لغة المعاشرة وكل شيء لازم شيأ فقد استصحبه وللاصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت صحبتهم الخ) اطلق الطول واعتبره بعضهم عاماً تاما وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول اطلق الرواية واعتبر بعضهم ان يكون المروي شيأ عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولولم يلقه وقوله وقيلهم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه صحابياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو صحابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى أن الانبياء عليهم السلام أصحاب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب فلابد أن يطلق الاصحاب أيضاً على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضي الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسمانية في حال الحياة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل الخ) مثلا اذا حملت الآل على الامة أو على كل مؤمن تقي فأي معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وان أردت الاتباع أو أهل بيته فتعميم بعد التخصيص وان أردت غيرهما فلك الاعتباران فأو في كلامه مانعة خلو (قوله يذكر ويؤنث) أي يجري عليه أحكام المذكر والمؤنث كما يرشد اليه كلامه بعد (٨) وقوله قل هذه سبيلي قيل الاولى التمثيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل المجرمين اذ تأنيث اسم الاشارة وتذكيره لا يقتضي تأنيث المشار اليه ولا تذكيره والا لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي مذكراً وفساده ظاهر والاصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خبير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الاول اذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الاشارة كما تنطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلا موضوعة للمفردة المؤنثة والافراد والتأنيث وان لم يعتبر الحقيقي منهما بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبيل لم يتقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤنث علمنا أن وضعه على صحة اعتبار الامرين فيه اذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعبارة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبيل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن السكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا عنوق جمع عناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضا أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤنثون الزقاق وهو كغراب ما دون السكة والطريق والسبيل والسوق والصراط وتميم تذكر (قوله والمراد بها سننه الخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السنن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الاصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من ادابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب اتباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي اشارة الى وجه جمع السبل والى أن أصحابه صلى الله عليه وسلم أوضحوا كل شيء له علقة به سواء كان شرعا أو غيره

(جواب)

> عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى (صحبت كردن وياري كردن) والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تعميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أدعو) وقال تعالى (وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا) والمراد بها سننه وآدابه وأخلاقه (قوله فدونك)

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت اما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق وتزيد على طريق التأكيد وأما وان كان المشهور فيها انها للتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضي جواز كونها لمجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد انها تعلق ثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل ان الترتب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعليق في أما بعد جعلي * ان قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفيها حتى يكون الترتب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فتأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فمنه المنقول عن ظرف أوجار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه (عليكم أنفسكم) أي الزموا شأن أنفسكم ودونك زيداً أي خذه وأمامك أي تقدم وورائك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعى هجره * فان قلت القطع بان كلمة دون ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة *قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي ليلزم ولا نسلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله فعلى الاول الخ)أي احتمال اسم الفعل وقد تسامح المحشى فان المفعول اسم الاشارة والنبراس بدل أو نعت *أن قلت ما موضع الكاف في دونك *قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقائلون بانه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبعضهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سرى يسري سري كهدى وسراية ومسري وسرية بالفتح والضم ويجمع على سري كدية ومدي قال أبوزيد يكون السري أول الليل واوسطه وآخره وفي القاموس السري سير عامة الليل (قوله مناذي بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادي محذوف الحرف والراجح مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناؤه على الضم استصحابا لحالة البناء أو تشبيها له بالمنادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله نرجوا الخير وسبحانك الله العظيم وذهب السيرافي الى أن ايا في الاختصاص معربة خبراً أو مبتدا ولعله جعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت)من باب النداء(قوله وقع معترضاً) أي بين المبتدإ والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعنى بيان المقصود كما في المثالين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وان كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد وللتواضع نحو اني أيها العبد ضعيف (قوله شبه طالب اسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصريحية تبعية وفي النبراس أصلية وهذا انما يظهر على رأي من يجيز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل ما ظاهره الجمع بين الطرفين على وجه ينبي عن التشبيه فجريانها في الاول أن يقال شبه الاشتغال باي كتاب من كتب التوحيد المغلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السرى سارى بمعنى المشتغل باي الخ وهذا نظير استعارة الاسد لمطلق شجاع لا خصوص زيد وان كان هو المراد بمعونة الحمل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المغلق بالنبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذى تحير فيه هو اسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لاسرار العقائد نظير قولك الحافر للبئر والطالب للماء وايضاً يشير الى أن الطالب لاسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا المحقق فالطالب لاسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك * (والنبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رفتن) من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الالبـاب ركاكة القول بانه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مـدح كتابه لاشرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أسرى بعبده ليلا) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكيد *قلت كلا فان السائر ليلا يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيهين قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعتبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اهتدائه الى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليلا وسيره والارتباط بينهما وتحيره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بمـا هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هـذا يقال في النبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أيها الخ ولا يخفى عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض المحشي بمـا حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في اني أراك تقـدم رجلا الخ أن يكون من المجاز المركب غـير التمثيلية بانهم صرحوا بان التمثيلية مثار فرسان البلاغة فمتى أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يعمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يغوصون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البيانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنيه والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) الحقيقة والكناية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية مثار فرسان البلاغة فمتى قولهم فتى أمكنت لا يعدلون عنها اذ ان صح أن تكون التمثيلية طريقاً لافادة المعنى لا يجوز ابراز الكلام على وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوبا له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) فهو استئناف بياني جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجريد وترشيح وقوله من كمن بابه دخل والمكمن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختفى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختفى بمعنى توارى واستتر وأجاز الفراء اختفى بمعنى استتر وقال الازهري واما اختفى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمنكرة فيتحرر لك من هذا ان اختفى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولمـا فسر كمن باختفى كما في المختار احتمل المعنيين وحمله المحشي على الثاني لانه أنسب بالمقام فقال ان وصفها بالخفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للاشارة الى انها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المكامن فلا وجه لمـا قيل الفرق بين الخفاء والاختفاء غير خاف وان خفي على المحشي فحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال امليته) من الاملاء أصله أمللته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً للاستثقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال أوان كزمان لفظاً ومعنى وجمعاً لكان حسناً (قوله والدعة السكينة) في المصباح ودع زيد بضم الدال وفتحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض العيش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن ووادع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى اترك فاصل مضارعه الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح لمكان حرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي يدع ومصدره واسم الفاعل وقد قرأ مجاهد ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحـديث لينتهين قوم عن ودعهم الجمعات أي عن تركهم فقد رويت هـذه الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون اماتة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سبيله فيجوز القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالاماتة فقول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكينة تخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة أي المواضع الخفية غاية الخفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) السكينة (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز) (كونه

(كردن)

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب واضافته للايجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من فقوله من غير تعمية تأكيد وقوله وأصله عمى الخ أي قبل تعديته بالتضعيف وقوله والاسم اللغز مثل رطب وأرطاب وقوله الاصل أمليته الخ يصح أن يكون جوابا عما يقال كيف يرشد الى المكامن الخ نقول لاغرو فاني ألفته في رغد من العيش وقت استراحة القريحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الانسان ويغار على الوقت الذى ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون ترغيباً ثانياً للطالبين وتشويقاً للمستعدين بعد الترغيب الحاصل بقوله فدونك * ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار الى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالسكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الخالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة النقط والمتحلية بالدلائل بالمزين بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الاولى ويصح أن يراد من احدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الاخرى الآخر يقول بعد ماانتهيت من تأليف هذا النبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجد طريقاً لذلك الا الحاقه الى خزانة من لامثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهيت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الحاقي إياه الى خزانة الخ حتى كأن الالحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبها (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

كردن سخن)(والتعمية) عميت معنى البيت تعمية (پوشيده كردن) ومنه المعمي من الشعر وأصله عمى الامر اذا التبس (والالغاز) من ألغز في كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع ألغاز (وحمت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا أي دار (وما) مصدرية (رمت) من رام يروم روما طلب عطفه عليه وأراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقيم اللفظ والمعنى وفي (ألحقته) اشارة الى أن في خزانته نفائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ اتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر (والعلا) الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الاعلى في السموات

بينهما وايراد الامثلة لايضاحهما وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لانه مع كونه غير مطابق للواقع اذ لم يصحح كلمات الشرح الاقليلا غير لائق بمقام المدح قطعاً اه وهو وهم منشؤه تخييل أن الضمير في تحسينه وسينه وشينه للشرح وليس بصواب فتأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قيل الظاهر أن اللحوق الذي أراده انما هو بالنظر الى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ماهو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضما لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اه ثم في تعدية الالحاق بالى اشارة الى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزانة وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزانة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله اذ الاتحاف لا يكون الى الخ) بل يكون الى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضا ولما كان ضعفه ظاهراً اذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية الى الخزانة ولو على سبيل التنزيل ومثله ليس بعزيز وفي المصباح التحفة ما اتحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزانة احدى خزائن القوى الدراكة بادر الى التسليم (قوله فالواجب اتحفت به الخ) لايخفى أنه لو ضمن اتحف معنى رفع اندفع كل من الامرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الاعظم ورفعته الى خزانته قيل وقد وقع فى القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد اتحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الخطام وأخذت بالخطام والتحفة بفتح العين وسكونها والتاء أصلها ولو كما فى تراث وتجاه (قوله فان ضممت الخ) يقال على بالكسر يعلى علاء بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وان رسم بالياء فجمع عليا ككبرى وكبر وأما علا فى المكان فبابه سما (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه وبمعنى نفس الشيء وذاته و زائدة وقوله ليس كمثله شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كمن مثله في الظلمات) أي كمن هو

(قوله الصاحب مطلقا الوزير) وأما اذاقيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمعنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالاعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه للتفسير (قوله وأصله الدفتر الخ) معناه ان كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذى جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا للكل فى اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربى لايعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول تفتر على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كعبة الخ) تشبيه بليغ واضافة الكعبة الى الحاجات لعلة وجه الشبه الذي أشار اليه بقوله يطوي الى آخر الفقرتين فالضمير فيهما الى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد اليه تفسيرهم إياه فى قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعيد اذ العمق أبعد أطراف البئر (قوله والفج الوادى) اطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون منفذا للسيل (قوله وفى اختيار الفج اشارة الخ) إما على المعنى الثانى فظاهر لان الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهى ازدحام الطريق المستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتساعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها اشارة الى تحمل المشاق كما ان اختيار الفج لايشير الا على المعنى الاول نعم فى وصفه بعميق اشارة لذلك (قوله وهو الرجاء) كذا فى المختار وفرق فى المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الامال) الامل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأمله تأميلا مبالغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا مرسلا (قوله اشارة الخ) حاصله أن الانسان كثيرا ما يترجى الامر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لخيبة ظن الراجى (والمقصود) بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لعلمهم بأنه لا يخيب رجاء راج عند ذلك الممدوح يلازمهم رجاؤهم فكأنه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمبالغة التي فى الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق يسحق سحقا كبعد وزنا ومعنى (قوله وهى المفاخرة) بيان لاصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفتخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال فى الحلل نعم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الاكليل للعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازاً وهى مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمي حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن اضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى الامارة من قبيل اضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون اضافة السبب الى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما سيشير اليه فما قيل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لابسيهما ففى كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أصحابهما بقرينة المباهاة اذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فساده

والارض)(الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرسمه وأصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنورديدن)من حد ضرب(الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق(يستقبله) من الاستقبال(پيشواشدن) (الآمال)جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهى المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تخييلا

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية بجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكمنتا بذاته بخلاف غيره فانه الذى يفتخر ويكمل بهما وان تقلدهما لايلبثان ينتقلان منه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاتيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقال وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ماذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولي الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسرها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع ولاة وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب ههنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايادى الخ ثم استدرك على ما فى التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فعيل أيضا واستند الى ما ذكره العضد في المواقف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فعيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم أنه

معنى لغوى لا شرعي وفى كلام الغزالي ما يفيد ان ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى المحب فمعناه انه يحب بذل الايادى وأنت بعد تفطنك لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا فى مقرهما وكمنتا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرها والولاية (دوست شدن) والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايادي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالتم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ أيدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن المحشي ان هذا ماهو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وههنا كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أى متولي أمرهم كما صرح به البيضاوى انتهي كلامه (قوله فى الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهى الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تربيته للعلماء الخ) أى الصورة المنتزعة من المربى والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الاصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايادى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وتهيئة سبل نوالها فقوله آخذ أيدى العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف فى مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذاك ولو سلم فالكلام انما هو فى كون بعض أجزاء المشبه مذكوراً لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهي وقوله اذ لا يرضى بذاك يريد أن المحشي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض مخيلا ينوى فى الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغيير النظم قال ان ماذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لابد له من شاهد من كلامهم ولايجوز اثباته بمجرد الرأى انتهي وأنت خبير بأن قوله آخذ أيدى ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجراء كلامه على مذهب السعد الذى اختاره المحشي وغيره من صحة أن تكون التمثيلية لفظا مفرداً بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه ففيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبه به اذا لم يكن على وجه ينبئ عن التشبيه كقوله سيف زيد فى يد أسد وقوله قد زر أزراره على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشاف والسيد وغيرهم التمثيلية فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعتصموا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فاضافة الايدى الى العلماء والعلوم قرينة التمثيلية وليت شعرى اذا قيل آخذ أيدى الضعفاء العجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تمثيلية هنا فتأمل (قوله اشارة الى احيائه مراسم الخ) يفيد أن الالوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لابد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للاسلام كأركانه الخمس والأذان واقامة الجماعات ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الامير بالصغيرة ورفعها يدل بالطريق الاولى على اعتنائه بالكبيرة ورفعها وبهذا ظهر قوله اشارة الخ وفيه انه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفعها هذا الوزير (قوله عطف تفسيرى الخ) قال فى الرسوم بدل من الضمير أى رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أفاده قوله رافع ألوية الشرع من رفعه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الاول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الالوية بما هو شعار الاسلام كما هو مقتضي الاضافة للشرع وتجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون ال فيها للاستغراق فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع (١٤) والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الالوية بما هو شعار الاسلام

(الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لالوية ويجوز أن يخص الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى النسبية يقال فخرته أفخره فخراً اذا كنت أكرم منه أبا وأما (الاول والآخر) بدل

(من)

أعني الشعائر الصغيرة مثل الاذان والجماعة والاقامة ويراد من الرسوم ما يشمل ما عدا ذلك من المشروعات قال فيه بدل من الضمير * فان قلت فعلى كل فى الكلام ما هو صريح في رفعه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها فما معنى قوله أختار الالوية ليشير الى أحيائها مطلقا

قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أو ليشير بطريقة برهانية هذا * وفى بعض النسخ رافع ألوية الشرح المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه المحشى أولى ليفيد ان هذا الممدوح ممن بعثه الله ليجدد لهذه الامة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فان الظاهر انه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعته الى نفسك أم لا لكن المراد هنا الاول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحيز حيزاً من باب سار (قوله لانها تؤثر) يقال أثر الشيء يأثره أثراً كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أى ان الداعية التي تدعوا القرون لتناقلها حاجتهم الى التحديث بها فى مجالسهم وارشاداتهم (قوله فهو تكرير للاول الخ) لايخفى أن المكارم من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمي مآثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويعدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يعد تكراراً كالكاتب والضاحك (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكارم النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله فخرته أفخره الخ)فى المختار فاخره ففخره من باب قطع أى كان أكرم منه أبا وأما انتهي ولعله مبني على ما ذهب اليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم الا اذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجح انه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فاخرني ففخرته أفخره بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعرني فشعرته أشعره وفى المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك

(**قوله** واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لابد من اشتماله على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الابعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه ان المراد من الرئاسة الاولى هي السيادة العظمي والمراد من آخرها الآخر فى المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمي وعدم تركه لغيره ادنى مراتب الرئاسة دليل على انه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا* وفي بعض النسخ بالاول والآخر والظاهر ان الباء الملابسة أو السببية فتأمل قال(طبمه) أى ذهنه (**قوله** الدلالة الخ) هى اراءة الطريق وقوله الذكر الجميل أى دون القبيح يقال ذهب صيته فى الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي فى البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية المأخوذة من الصور الحسية الموجودة فى الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيل الخ تقول خال الشيء يخاله خيلا وخيلة ومخيلة وخيلولة من باب نال اذا ظنه وخاله يخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالبناء للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظل وخيال الانسان في الماء والمرآة صورة تمثاله يقول هذا الممدوح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه ان يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المنال وانما يخيل للانسان ان صورة حاله الرفيع تمر به

فى حالة النوم وسبب هذا التخيل اشتهار صفاته بين الناس فبسبب هذه الشهرة ساغ للوهم الذي من شانه تمثيل الممتنعات ان تخيل ويتوهم مرور هذا التمثال فى حالة النوم وهو من نوع الاغراق المتقدم (**قوله** الدفتر المذكور) أى الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه وقال بعضهم الدفتر الذى يكون فيه أسماء الجند وأرزاقهم ثم يطلق على مجلس المناظرة ودار الكتاب وموضع اجتماعهم فباعتبار المعنى الثانى والثالث يصح اطلاقه على الوزراء أياما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما تقدمت الاشارة اليه فى الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقا فمعنى ناظورة الديوان انه المنظور اليه دائما لاجراء مافيه وظاهر معناه ان حمل على موضع الاجتماع وكذا ان أريد منه الوزراء مطلقا فان أريد به خصوص هذا الوزير فالاضافة للبيان أو اضافة الصفة للموصوف (**قوله** من دونت الكتاب) فأصله دووان بواوين قلبت واوه الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها بدل عليه دواوين فى الجمع ودويوين فى التصغير (**قوله** يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (**قوله** وقد يقال الخ) يشير الى ضعفه فان الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والثاني انما أشار اليه فى الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى فى المختار (**قوله** فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك امكان اعتبار بقية المعانى (قوله آصف) على وزن آدم (**قوله** باعتبار وصفه) أى لفظ آصف أى الوصف الذى يدل عليه وهو اشارة الى تحقق شرط استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفا وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع أيضا للاستعارة كما صرحوا في قوله * لاتعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر * اه

من الرياسات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى (والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نمودن (والصيت) الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله (وما) فى ما خيل نافية والخيل والخيلة بنداشتن (وطيف الخيال) مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال(صورتي كه بخواب بينند)(والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال هو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه انه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وانما ادعي قوم عدم حسنها من حيث اشتمال تركيبها على ما يشم منه رائحة التشبيه لفظا وهى الضمائر في غلائله وزر ازراره وقال المحشى لا بد لهذه الدعوى من شاهد فان الاستعارة انما تقتضى طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه به استقام الكلام ولم يفت الا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اه وما قاله من ذكر المشبه فبعد تسليمه ليس على وجه ينبئ عن التشبيه وليت شعرى ما وجه منافاة الحصر للاستعارة (قوله والضمير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفى في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إنى وعلى الثانى يكفى البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيناه من كونه محمود أهل الفضل فاضافة البرهان بيانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في ولبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالا من المبتدأ) وان ابيت هذا فأوله بالمحكوم عليه مثلا (قوله أو للسببية)والظاهر على هذا انه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشى قوله كامل جاريا على البدر ولو جعل وصفا آخر للمدوح أمكن أن يرتبط به قوله بكماله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الاوج مرتبطا بكماله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من زخر الوادى) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد لما استفيد من قوله محيط فانه كناية عن الاتساع أيضا يقال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكماله) فهي للسببية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للملابسة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) بمعناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحد مما اتصف به أغني الحلم الا عالم لا واحد مثلا أو اثنان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم فعالم مبتدأ خبره بحياله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب انفراده في الحلم بمعنى ان حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالما على حدة فعالم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحياله سببية وهو بمعنى انفراده (قال سحبان) بوزن عطشان أصله الصائد رصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذى يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يعرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جمله فى سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أي وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحبان وهو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل باهلة أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان اذا خطب لا يتنحنح ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدئ في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذى يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقعاته انه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ماتكلم لقد علم الحي اليمانيون انى اذاقلت أمابعد انى خطيبها * ثم أنشد من وقت الضحي الى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه اذا قيس به سحبان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لسنا) اللسن بفتحتين الفصاحة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم اذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) فى منطقه بالادغام وما بعده بالفك والاول أكثر (قال معن)بقال فيه حدث عن معن ولا حرج وهو الذي قيل فيه

(١٦)

الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أى جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله إما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسببية (وفى الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أى هو متلبس بكماله أو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج (والزاخر) بالزاى والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم أى تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحياله أى بازائه (وعالم) بفتح اللام أى له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العي وهو

أيا قبر معن كيف واريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان الممدوح بسبب افضاله وجوده يكون معن حقيقا بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أي لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الامر الخ) يقال دبرت في الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقبته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثاني (قوله والثاقب المضيء) يقال ثقبت النار إتقدت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضيء يقول هذا الممدوح اذا أراد التدبير في أمر وقعت أفكاره على الوجه الصواب بان يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ثاقبة مضيئة لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الاراء معلول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فمعناه الذي ثقبت آراؤه في وقت تحصيلها (قال للناس يبذل) يقال بذله بذلا من باب قتل سمح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أصنه وأل في الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أي يبذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أي التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه اشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضي أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت في المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الخيالي لا يريد التعميم في قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر محيط زاخر بنواله) وقوله (معن بليغ البخل في افضاله) (١٧) وانما يريد تعلق البذل بالالفاظ ووجهه ان عادة الامراء والكبراء اذا كانوا كرماء تنتفع الفقراء باموالهم ولكنهم لا يسمحون بمشافهة أحد الا النذر من الناس فكأن الالفاظ عندهم أعز عليهم من المال ولذلك ترى الناس يبذلون الجهد في سبيل مشافهة السلطان أو الامير ولا يطمع فيها كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحداً من عباده بخلاف مكالمته اختص بها من شاء يقول هذا الممدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستنكف من مشافهة ضعفاء العقول قليلي الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله في سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفريع في (قوله فكأنما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس يمسك أتى به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما في قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الخدين) والمراد ههنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفي جعل أفعاله مطلقا الخ) جعل الفعال بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبيء عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون في الوجه مثل اتساع الجبهة دليل الذكاء وضيق العين على شدة المكر يقول هذا الممدوح تكاثرت في أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما في الاشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة في وجهه فكأنه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التي يهتدى بها الى تلك النعوت الحسنة كما ان النور كذلك ولما جعل الفعال برقعا لوجهه الذي تزاحمت فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه اشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتي من باب سما معناه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أي متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو في جميع الناس وقوله وأكرمه أي أعلاه وأرفعه

خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي أيضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل و(معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافضال) الاحسان (والتدبير) في الامر أن ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته (والثاقب) المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس يمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكأنما الفاظه من ماله) في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لا ريب فيه (والتزاحم) انبوهي كردن (الوجنات) جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أي لبس البرقع وفي جعل أفعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى أن جميع أفعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (پراكنده شدن) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب الغرة فى توجه الرغبات الى كل وأضاف الغرة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمارة عليه وقول الاصل (بضيائه) ترشيح يصح أن يستعار لارشادات الممدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أى فايضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائما هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسياق الكلام ولاحقه وأيضا كل أحد فى حاجة على الدوام الى العزة أو الارفع منها فدوام الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء الممدوح فدوام الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى)وجهه انك قد علمت ان الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضا تضمن هذا الدعاء ان الغرة وهي البياض الذى في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة فى حاجة الى أن يتضح بضيائه هذا الممدوح وكانه بدون هذا الضياء يكون مظلما (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخفاك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدين بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن فى سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قبيل لجين الماء) شبه المآرب بمدين وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد إفضاله أعني الامور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدين أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما ان مدين يقصدها الناس للماء الذى فيها وفى التشبيه اشارة الى أن تلك المآرب ليس للشيطان فيها منزع كما ان مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر ان هذا الترشيح ليس باقيا على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي مستعار لمعنى الامداد والتنمية يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر ان المراد منها غايات تلك الاغراض والحاصل ان الانسان يحتاج فى تربية بدنه وروحه الي أمور هي المراد من المارب مثل الاموال والمأكل والمشرب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المآرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والروح على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخروية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل انه شبه المورد بماء مدين واضافة مدين حينئذ الي المآرب اضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا ان الضمير فى عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أى كثيفة العدد وقول الاصل من الناس أى من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالبناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) يقول انه عقب الحاقه هذا الكتاب المنعوت بما علمت بخزانة هذا الممدوح بما سمعت يترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا الممدوح له وانما أتى بان التي للشك مع أن الكتاب والممدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البتة من حصول القبول هضما لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نورا وهدى للناس الخ ربما لا يحظى بقبول هذا الممدوح أو ان المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا الممدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذب الحسدة عن تنفير الناس عنه كما يرشد اليه سماك القبول وهذا ليس مقطوعا به * ان قلت لم لم تجعل الفاء هي المفصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان الممدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) فى العطف غنى عن هذا التقدير وأيضا فى تشبيه القبول بالسماك في الرفعة وبعد المنال وانه طريق لهداية الناس وانه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الاشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور واضحا غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول ان لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لان الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان اشارة الى الشق الآخر

الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقية والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمآرب) جمع مأربة وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسماكان) كوكبان نيران (من)

من الشرطية فهذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يتفطن ان الترديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستمداداً من الواجب جل جلاله وقصراً لهممهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خبير بان الكلام على ما ذكره لامحيص فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ماحمت حول تحسينه ورمت تزيين سينه وشينه ألحقته الى خزانة هذا المنعوت بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فلتكن في كلام الاصل كذلك نعم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان لهوجه وعلمت مافيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع مافيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول الممدوح كقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتنى إياه فبها والا فالله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جملتين انشائيتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو أن الترديد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك الترديد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري مامعنى قول هذا المتفطن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفؤا به نور الله (**قوله السماك الاعزل**) بكسر السين والاعزل الخالي عن الرمح والرامح الذي له ماهو شبيه بالرمح والاول من منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى مافى ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لبيان إنشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أورده دفعا لما يوهمه ما سبق من التجائه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه رب يسر بالخير (**قوله النحرير**) في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشيء علما وعملا وقد

أنهما وجلا الاسد وقوله واضافته الى القبول الخ علمت وجه الشبه ووجهه في كوكب الامل الرفعة والشرف والتركيبان تصح فيهما المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الي سببه (**قوله ولا يخفى مافي ذكر الخ**) يريدان بين السعادة والشرف لزوما من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوسة بالنسبة الي ابعاض الكواكب (**قوله أورده**) أي بيان انشاء الخ (**قوله دفعاً الخ**) أي ففيه من المحسنات التكميل والاحتراس (قال قال الشارح النحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ماصرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به المحشى أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث أحال تحقيق بحث الاجتهاد الي التلويح فقال وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على مالا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الي ماقيل هنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعا في نسبة ذلك الشرح الي سعد الدين وهو من الغرابة بمكان (**قوله النحرير العالم المتقن**) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملا فلذا حذف المتعلق (**قوله البليغ في العلم**) أي البالغ الي الكمال فيه فهو من البلوغ كما سيشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الي أن العلوم التى تقصد للعمل لايحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالي علم مالم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالي وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس النحر والنحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم نحراً انتهى وهو ظاهر في ان النحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه ينحر الشيء علماً وعملا أي كأنه مأخوذ من قولك ينحر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلما وعملا منصوبان على التمييز قيل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والاظهر كما يرشد اليه عبارة القاموس انه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك يحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ بيان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال يحر أو نحرت مأخوذا من النحر المماثل للذبح لا شك فيه أنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع اصالة لمعنى البليغ في العلم وأنت خبير بان يحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين اصالة لمعنى العلم فيكون معنى قولك نحرت الشيء علما علمته علما كاملا ونحرته عملا عملته عملا متقنا فعلما وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في اللبة) حال من المبتدا وهو وزان حبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللبة على لبات واللبب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها يحر الابل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللبة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الابل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما اذ كما أن قاطع اللبة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كامل العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكامل في العلم من النحر بمعنى قطع اللبة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهر به ما في باطن الحيوان كما ان كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أمس بالمنقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) ان قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام ان كأن فيه للتشبيه لا للظن فيكون اشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه ينحره أي يذبحه فلم عدل عن هذا المتبادر قلت لامرين الاول لو جعلت كأن للتشبيه أفاد الكلام الجزم بان التحرير مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الاشارة الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على ان كأن للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفي الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لان المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه نقول ان اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو ان المراد من العمل عمل القوة المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا اولى مما ذكره كما لا يخفى وان كان صحيحا فان المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزانتها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساد ما قاله المحشي فقال وما ترجاه لا يرجى عندي صحته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسره بذلك لان عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في القاموس ولا من المعاملة التي هي العمل من الجانبين لان العمل وان كان هو الفعل ولله أفعال كثيرة فاسناده اليه صحيح كما في قوله مما عملت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه منصورة على معنى أن للعبد فعلا هو الطاعة كالتأليف ولله فعلا هو المجازاة الا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعا لان عامله الله جملة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشاكلة هنا تقديرية كما في قوله

يقال نحرت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الابهما (قوله عامله الخ) أي جازاه على عمله

(المعاملة)

تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزئ بهم فان معناه يجازيهم على استهزائهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزاء مشاكلة (قوله المعاملة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كارمته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه انه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لان الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله انه مجاز وهو غير موقوف على السماع لانك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها لتعدية الخ) يحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازى وان كانت متعدية فصيغ عامل ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهيئة فاعل اكسبته تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جازاه أما الاول فللتعدية وأما الثاني فللمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه ان العمل ايضا متعد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة مجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفاك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة المسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم المجزى بها فالظاهر أن الباء لمجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا مجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿ الا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ﴾

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف عن الاول فكأنه عينه * ان قلت

> المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها لتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة

كيف تصور المشاكلة والعمل كما في القاموس يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي المصباح عملته اعمله عملا صنعته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعته وقوله جل شأنه واصطنعتك لنفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض اللغويين انه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله السعد في شرح الاربعين صح أن يلاحظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكروه في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانك لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك والمشاكلة انما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضمير فمحصله أن اطلاق العمل على الجزاء مجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلا معنى حينئذ لايراد مولانا خالد على قول المحشي المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا مجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المجاز فان مورد المجازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجريانها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة وبتقرير هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكلفات تفاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشاف في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لجعل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المجازاة وقد راجعنا الكشاف وسائر التفاسير فلم نر أحدا تعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا واى

داعية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها بقي أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد اذ الموجود في الصحاح وغيره من لفظ العمل التعمل والتعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس عامله سامه بالعمل وفى المصباح وعاملته فى كلام أهل الامصار يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصغاني المعاملة فى كلام أهل العراق هى المساقاة فى لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (**قوله والخطير ما له قدر**) فى المصباح خطر الرجل يخطر خطرا وزان شرف شرفا اذا ارتفع قدره ومنزلته فهو خطير ويقال أيضا فى الحقير حكاه أبو زيد اه (**قوله لفظ التيمن**) أي تلك المادة سواء كانت فى هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرهما (**قوله اشارة الى أن المتعلق الخ**) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على افضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافضاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذكر الحرف يسمي صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الالصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك وباء الملابسة هى باء المصاحبة وهى ما يدل على مصاحبة أحد المعمولين بالآخر الذى هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا أو كانت في زمان العامل وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسملة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فان الاسم لا يكون قارئا أو آكلا لكن يكون مصاحبا للمتكلم فى زمان القراءة والاكل وباء الالصاق هو القسم الثاني أعنى ما يدل على التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه اذا اشتريتهما بصفقة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فان زيدا ليس بمار كالمتكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة (٢٢) أعم من باء الالصاق اذا تقرر هذا فاعلم أن الباء ان قدر متعلقها متلبسا

لا تكون للملابسة والا لزم أن الشخص ملابس للاسم في معنى التلبس أو زمانه ولا يحصل له واذا

والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (**قوله بعد ما تيمن بالتسمية**) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظة التيمن اشارة الى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا أفاده الشارح فى حواشي التلويح

تعلقت بمتبركا لاتكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيهما لمجرد الصلة وكلام المحشي (هي)

مفروض فيما اذا قدر ابتدىء ونحوه لا اقرأ أو اؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ماجعلت التسمية مبدأ له فانك اذا قدرت شيأ من هذه الافعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملابسة أو الاستعانة أو الالصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة الى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما اذا قدرت ابتديء كما سيتضح ووجه الاشارة انه لما علق الباء بتيمن دل على أنها ليست باء الاستعانة كما علمت وهذا انما يكون عند تقدير ابتدىء اذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدء كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكا (**قوله ظرف لغو**) منظور فيه الى ما بعد التصريح بالمتعلق أعنى ابتديء فعلى تقدير كونه عاملا فيه يكون الظرف لغواً لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لان المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(**قوله بل المراد به ظرف مستقر**) أى محذوف العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشاف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أى حاصل أو خاصا كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لانه استقر فيه معنى العامل وفهم منه واللغو ما يقابله لا على ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاماً واللغو ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لغواً لابتدأ زعمه بعض النحويين وقال ان تقدير الابتداء أولى فيقال مثلا بسم الله ابتدأ القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع ردهما في الحواشي المذكورة مختارا أولوية تقدير اقرأ أو نحوه قال ان تقدير خصوصيات الافعال أمس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وان قدرت ابتدىء القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذ كره صاحب التلويح من جعله ظرفا مستقراً اذا قدر ابتـدي؛ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانظر (قوله ووجه ذلك) أي كونه ظرفا مستقراً لا لغواً وحاصله أنك اذا قدرت ابتدىء وجعلت الظرف لغوا على معنى الاستعانة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلا أو على معني الملابسة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعنى الابتداء أوفي زمانه والمقصود الاستعانة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فاذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدى متلبسا بالاسم فى التأليف أوزمانه لامتلبسا به فى الابتداء أوزمانه أومستعينا به في التأليف لافي ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ماقيل هنا من أن ماذكره المحشي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مرية والله أعلم (قوله أي فى ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المعقب علة للتفسير والمعقب بالكسر معناه الآتي عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول المحشى قال الشارح بعدماتيمن الخ يغنى عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركا والاولى أن يقول عقب قوله الحمدلله اقتداء الخ وما قيل ان غايته انه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الاحيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولا كما في قوله الحاقة ماالحاقة وما أدراك ماالحاقة نعم يقال ان قوله بعد ماتيمن الخ أعم من قوله فى تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ماتيمن الخ فان اسلوب الكتاب وماانعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطلقة تصدق بصورتين في احداهما الاقتداء والعمل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جاريا مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضا لواقتصر على قوله قال بعدماتيمن الخ (٢٣) لربما توهم منه ان للتيمن مدخلا فى تحقيق هذه النكات وليس كذلك فان النكتة الاولى أعنى الاقتداء باسلوب الكتاب وطريقته ان أريد من الاسلوب طريقته في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثانى فمناطها نفس التعقيب وان أريد طريقته فى البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقبا فمناطها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية مناطها نفس التعقيب فانه الذى انعقد عليه الاجماع ومناط الثالثة ذكرهما ولما قال فى تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة فى انتظمت النكات فان فى التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفى التعقيب ومانتضمنه أعنى ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثانى فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعنى الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما يتوهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لواقتصر على قوله قال بعد ماتيمن بالتسمية الخ لربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعنى قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أوفعلية أولم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية علي ما فى عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصلا فى التسمية اذ الكلام فى ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله فى تعقيب الخ فان معناه فى ذكر الحمد باي صيغة كانت بعد التسمية فنزلته مماقبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويفيدها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) ان قوله قال بعدماتيمن الخ نظير قول الشارح فى المطول (افتتح المصنف كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله) وقدقررها بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئا آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء وللعمل مما انعقد عليه الاجماع ولامتثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يتحقق انعقاده الا على انه اذا ذكر الحمد لايذكر الا عقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولايترك الى غيره فلم تحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لامجرد اوله (قوله فى تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما

المصنفين يقتصرون على التسمية ودعوى انهم آتوا بالحمد لفظا لادليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هـذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخـلاف قوله فى تعقيب التسمية الخ فانه صريح فى جريان هـذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة أمتثال الحديثين فناطها ذكرهما معا لاخصوص ذكر الحمد فنظرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقول وامتثال لحديث الحمد وللقال فى تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معا فهو باعتبار مايتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال لحديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فان الاقتداء يوجب ذكر الحمـد دون غيره فقوله وان تلك النكات عطف على قوله ان النكات فيلاحظ فيه مالوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على ماقال الشارح في المطول (اذا عطف على مقيد بشيء فالظاهر تقييد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله اذ لاخفاء فى ان الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقـدر وفى بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت بتدبرك فيما تلونا تعلم فساد ماقيل فيه مافيه أما أولا فلان قياس العبارة المذكورة هاهنا على مافى المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذي أشار اليـه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتتح وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذى ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولايذكر بعده شيء آخر والالفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ثالثا فلانا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لابد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعـدها أمر آخر وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين في (٢٤) ذكر الحمـد دون أمر آخر بل في ذكرهما لانك اذا فتشت تجـد الخطب كلها إما أن يكون ١٠ الحمد فيها مذكوراً بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسميـة هنالك شيء آخر أصلا كما هو الاكثر أوذكر فيها أشياء بعـد التسمية ثم ذكر الحمـد لكنها أي الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضا قطعا

(وانه)

هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز أن يكون معني العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ماقاله الفاضل الهروي فى حواشيه على المطول ان معني قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعـده شيئا آخر الى آخره اذلا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمدلله بعد التسمية ولايذكر بعدها أمر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على مايدل عليه كلام الشارح فى التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل فى ذكرهما * قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

انتهي فانك قد علمت ان محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم العدول عنه الى غيره لاذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتي يكون مقتضي قول المطول افتتح على ان المراد الافتتاح الاضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الاول وكذا الثانى وأماقوله وأماثالثا فلانا لانسلم الخ فقد علمت انا ندعي عدم العلم بتحقق انعقاد هذا الاجماع لاالعلم بعـدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولوادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية الى آخر ماسمعت وقوله وانا لانسلم ان ليس الامتثال بالحديثين الخ من مفاسد قلة التدبر نعوذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشى الخ) هو قول احمد الشروانى احمـد بن خضر كما نبهناك في الديباجـة وحاصله ان قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم ان التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت ان مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أوذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث انه تعقيب التيمن لان التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لوفرضنا أن بسملة الكتاب وحمده على لسان الله جل شأنه بان يكون الغرض من البسملة لازمها من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بحاله فان مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هى صورة فعل المقتدي به وان تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد واصدر الكلام بكلمة في يندفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بان يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لان المعنى حينئذ ان في تعقيب التيمن الخ اقتداء أعم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أوفي مضمونه وكما اندفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم ان لكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامتثال بالحديثين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبتقرير كلامه على هـذا الوجه يندفع عنه ماأورده عليه المحشى وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملابسه كما أشار عليه المحشي ونبهاك عليه وملابسة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتيمن به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحميد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيما نحن فيه فلذا قال المحشي بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة أى بعد ذكره القول بانها للملابسة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين أن الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتيمن من الله تعالى أجاب بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فمثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله انك قدعلمت من جواب البيضاوى صحة ان يكون التحميد فى كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية والخيالى انما يقول اقتداء باسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تيمن لعدم تصوره فى حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل فى توجيه مدعى المحشي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي مجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبنى على أول الاحتمالين في الاسلوب لا يقال الاقتداء باسلوب الكتاب نفس التعقيب على هذا وكذا العمل بما انعقد عليه الاجماع فيلزم ظرفية الشئ في نفسه لانا نقول يكفي التغاير الاعتباري كما في قولك ضربت ابني تأديباً فالتعقيب باعتبار ذاته ظرف وسبب وباعتبار محاكاته لهيئة الكتاب المجيد مظروف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل

لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معني للتيمن فى حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي فى تفسير الفاتحة بعد حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لايخفي على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحميد عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض

ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغاير بين الظرف والمظروف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امتثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامتثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرهما لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي بالحاء المهملة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالى وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثانى الجمع بينها وبين التحميد الثالث تعقيبها به فالاقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثانى وانما أخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال المحشي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرهما ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجها لتفريق النكتة الاولى والثانية فحيث صلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له المحشي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيها لما يتضمنه التعقيب أعنى ذكرهما لا لنفس التعقيب وقد أشار المحشي الى هذا أيضا بقوله وفيه امتثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرهما وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحميد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقاً للاجماع وتركا لامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة اسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء باسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق وقوعه من الاجلة الذين اقتصروا على البسملة مثل الامام المزنى في مختصره والبخارى في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لاعلى ذكرهما ولا يلزم منه ترك الامتثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض المحدثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امتثاله واما ثانيا فعلى تسليم صحته نقول ان التسمية فيها امتثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقته اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لايتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لاتحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لااحصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (**قوله** فمدفوع لانه صرح بعض الخ) هوشيخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر العسقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطنب البيان فى توجيه صحة حديث التحميد وصلاحيته للحجية وذكران الاضطراب الذى وقع في سنده (٢٦) ومتنه لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخارى لم يحمد عند ابتدائه الا ان ثبت عنده انه لم يقل ذلك لا لفظا ولا غير لفظ وانقلاب البحر زئبقا في نظر ذى النهى أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني

المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الي الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي

في

وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلي الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغنى انه كان يصلى عليه لفظا والاعتذار عن البخارى والمزنى بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم صحة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعندهما من الورع ما يحمل على اعتماده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخارى والمزنى حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما اهمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما نقلناه عنه والمرضي فى الجواب عندى ان الحمد اما ان يعنى به ماهواعم من لفظه وهو الذكر اوخصوصه وايا ما كان فالمأمور به الذكر اما على الاول فواضح واما على الثانى فلان رواية الحمد معارضة برواية البسملة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه فيسقط القيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذكر والبسملة ذكر وقد ابتدأ بها البخارى والمزني انتهى وهو حسن (**قوله** وقد وقع الخ) تاييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبى على خلافه وقد علمت مافيه والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولا أو فعلا فتأمل وسمى الرسايل والوثايق كتبا مبالغة (**قوله** ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الآتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الاخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع فى حديث ابى هريرة ذكر الله فمداره قوله ثم ذكر فى باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتى وفى الحديث اختلاف فى روايته غير ماذكره استوفاها صاحب الطبقات قوله وفى

رواية اجذم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجذم و كذا الاقطع والابتر فالـكل لأزمة من حد علم مطاوعة للمتعدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كمنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وجذمت يده فجذمت وقطعت يده فقطعت والمراد من الـكل في الحديث النقصان شرعا بعدم البركة أو قلتها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخواته والصفة مجذوم قال الجوهرى ولايقال اجذم ووهمه المجد في القاموس انتهى مولانا خالد (**قوله** ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات ويدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع افتتاحها بالحمد بخصوصه كالصلاة فانها مفتتحة بالتكبير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجرى في حديث البسملة ايضا فيراد منها مطلق الذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيد معناها متى أمكن والا كان مضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او يجعل ارتباط الحكم بالمقيد الا باعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغاء القيد وقد وجد الدليل هاهنا وهو عمل النبى صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التى لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسملة وعكسه انتهي وهو مبنى على أن الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسملة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين (**قوله** ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر كتابه الى هرقل بالتسمية دون التحميد ومثله كتابه للقضاة ومحصله أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله أي كل خطبة كما في الحديث الآخر كل خطبة لا تحميد فيها فهى كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جيء بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم أن كثيرا من الامور لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وثناؤه لـكن على أنه شكر للنعمة لا على وجه انه يبدأ به الفعل للتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل أخذا من الاجماع الفعلي يؤدي الى أن الباقي بعد التخصيص أقل وهو بعيد ولا يخفى أن ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولـكنه مع ما فيه من التكلف يصلح أن يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للامر ذي البال هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسملة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أخرت البسملة عن الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدبر (**قوله** اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما نقلناه عن الشريف (**قوله** على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن النووى عدم اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما فى قوله بالحمد لله أن فيه خصوصية باعتبار مادته وتعينه يجوز الغاؤها ومحصل الاعتراض أن الذهاب الى أن حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيداً لـكن مما رويناه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد يحمل عليه المطلق وهو قوله بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية ببسم الله الرحمن الرحيم وهو أيضاً مقيد يحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة الحمد لله وبتقريره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبى هريرة رضي الله عنه كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر وفي رواية بالحمد فهو أقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم * ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالي عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووى في أول شرحه كما مر هذا عن المحشي أيضاً وفي الاذكار وحسنه واللقاني في شرح الجوهرة والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المناوى في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسانيد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الايعاب والتحفة وشرحه على اربعي النووى وغير ذلك فالعجب من أساتذته كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشتهرة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاساتذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرف وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل مايؤدي مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وارادة المطلق ومحصله ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق بيننا وبينكم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك ممتثل حديث التحميد ولاوجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامتثال حقيقة الحمد أعنى اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل مايؤدى مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدى ولا داعي اليه كما لايخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن المبتدي الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لايبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقا وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والحمدلة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدؤا بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدؤا بالبسملة والحمدلة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث اتحد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمنى اذ هو المقصود كما لايخفى فان حمل الابتداء

بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين أقول لايخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ باحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها علي اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدؤا بالبسملة وابدؤا بالحمدلة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أرشدناك الى أن الحديث الواحد اذا اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفعاً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق على المقيد أو يلغي اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعني من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أى المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الخيالي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما أما الكبري فظاهرة لان حقيقة الامتثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والحمدلة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامتثال اشارة الى الكبرى (قوله اقول ان اراد الخ) محصله ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لابشرط شيء تحققت فى ضمن التعقيب أوغيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر بجزئي أي جزئي كان التعقيب مأمورا به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمرا بجزئي سلمنا الصغرى ومنعنا الكبري فان غير المأمور به اذا كان مستلزما للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامتثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأمورا به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي نابت عنه ال في الامتثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبسا بهذا المعني أعني اطلاق الابتداء واقتصر المحشي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبنى على ماهو الراجح أعنى ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمرا بجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فممنوع والسند ان هذا تكليف

بالمحال لان البسملة والحمدلة عمل لساني ولايمكن للسان الاشتغال بعملين في ان واحد الاتري ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعي ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالمسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطا فالامر بالمشروط ليس أمرا بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امتثال للحديثين بقياس نظمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لايمكن امتثالهما أولا يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبري فلان معني تعارض الحديثين كما سيشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتا للعمل بالاخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهى مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما فى المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقا على غيره كما في القاموس فما قيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء فى قوله صلى الله عليه وسلم لايبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ لتعدية الفعل لاللاستعانة ولا للملابسة وعليه فنائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء لتعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أي جعلته مبدأ للامر فمعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقا على غيره في كونه متعلقا للقرآءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أوالسفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أوالسفر الذى اعتبر الابتداء ابتداء له وفى في قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقتضى ان البسملة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل مالايمكن اعتبارها جزاء منه كالاكل وبالجملة فالمبدئية لاتقتضي جزئية ولا عدمها فمعنى الحديث كل أمر ذي بال لايجعل باسم الله الخ مبدأله بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسملة امتثالا وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو ذلك لانفس الفعل وفائدة قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأ له بان يقصد ذلك باتيانه بها بدون أن يكون سبباً فى جعلها مبدأله لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتي بها عند الشروع في السفر مثلا لكن لا بقصد السفر أصلا فغير صحيح اذلا يصدق جعلها مبدأ للسفر مثلا الا اذا قصد بها ذلك فلاحاجة للاحترازعن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسملة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لايبدء لايبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ فى فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسملة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معا باللسان مثلا لا لأن أحدهما باللسان والآخر بالجنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذى يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل فى تعقيب التسمية بالتحميد امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمنا له وان البسملة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والاكفي في امتثال الحديثين البسملة فقط أو الحمدلة كما لايخفى ولو جرى على ماذهب اليه ابن الحاجب لقال فى افتتاح الكتاب بالبسملة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ماذكره الخيالى فى الجواب الاول والثانى منع للمقدمة الاولى محصله لانسلم أن البدء فى الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ماعداه لم لايجوز ان يكون فيهما بمعنى الابتداء العرفى أوهو في أحدهما حقيقي والاخر أضافي وما ذكره فى الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لانسلم ان الباء فى الحديثين للتعدية لم لايجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل المحشى كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقى وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتبين أصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهي لانه مبنى على اعتبار

ان الماموربه الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعني وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعني بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

الابتداء الحقيقي آنياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فما قيل الاولى ماصنعه قول أحمد بناء على زعم ان البدء لايكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لايتصور بالامرين أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذى اختاره المحشي لايتصور بالبسملة والحمدلة معا وانما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ماذكره قول أحمد فان الابتداء الحقيقي عليه لايتصور حتى أحدهما فما قيل ان هذا يرجع الى ما قاله قول أحمد غير صحيح (**قوله** فالعمل باحد الحديثين يفوت الخ) أفاد بهـذا ان معنى تعارض الحديثين عدم امكان امتثالهما فلا حاجة الى ماقيل لايقال الحاصل من أحد الحديثين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبتان ومن شرط التناقض الاختلاف ايجابا وسلبا لانا نقول يتحقق التعـارض أيضاً بان يكون احدي القضيتين مساوية لنقيض الاخرى أوأخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع انه باعتبار لازم الحديثين لامنطوقهما غير صحيح لانه يلزم في التناقض على الاقل أن يكون صدق أحد النقيضين مستلزما كذب الآخر وما هناليس كذلك لان ايجاب أحد الابتدائين يجامع ايجاب الآخر اذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لايجامع مباشرة الاخر فتأمل (**قوله** يعنى ان المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ماقال في المغرب بدأ بالشيء إذا قدمه لكن اذا أخذ باعتبار تقديم الشيء على جميع ماعداه كان ابتداء حقيقياً كانه حقيقة الابتداء واذا أخذ بالقياس الى بعض ماعداه كان ابتداء أضافياً أى بالاضافة الى ذلك البعض واذا أخذ بالقياس الى شيء مابقطع النظر عن كونه جميع ماعداه او بعضه كان عرفياً نسبة الى العرف العام لانه لما كان ماهية الابتداء لابشرط شيء من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر الى العرف فنسب اليه فالفرق بين الابتداء الحقيقى والاضافي والعرفى كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهملة (٣٠) فقوله وهو ذكر الشيء قبل المقصود ليس معناه ان الابتداء العرفى مأخوذ بالقياس الي المقصود والا كان أضافياً بل المراد تعيين ظرف الابتداء العرفي ليتضح كونه أمراً ممتداً فقوله قبل

ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (**قوله** فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعني بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعني قد تحقق في ضمن الابتـداء الحقيقى وقد يحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه ان ظرف الابتـداء يكون من حين الشروع الى التلبس بالمقصود فالابتداء فى الحديثين يحتمل أن يكون اضافى حقيقياً فقط أو أضافياً فقط أوعرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صوريندفع التعارض بماعدا الاول لان مبناه كما علمت على أن البدء حقيقى فيهما قال الخيالي فيما نقل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديثين عرفياً أوحقيقياً في الاول أضافياً في الثانى انتهى فاقتصر الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر لكونه بصدد تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع الى أحد الدفعين المذكورين لا الى الثانى فقط كما توهم وأن مراد الخيالي بالاحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وان كان دفع التعارض لايتقيد به كما علمت فتأمل (**قوله** وغيرهما) كالتشهد والصلاة وبيان سبب التأليف (**قوله** وهذا المعنى قد يحقق فى ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يحقق فى الحقيقى من حيث هو حقيقى وفى الاضافى من حيث هو أضافى لانه الماهية لابشرط شيء وهى تحدمع الماهية بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الاضافى بالحقيقى فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهملة بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يحقق الخ دفع ماقيل إن حمل الابتداء على العرفى يستلزم جوازنا خبر البسملة عن الحمدلة وهو باطل ومحصل الدفع أن الابتداء العرفى من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهوانما يستلزم جوازنا خبر البسملة ان لم يوجد مقتض للتقييد أومانع من اعتبار الاطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمانع مخالفتهما ولك أن تقول الخيالي بصدد دفع التعارض بمنع ما أنبنى عليه من المقدمتين لابصدد تحقيق المراد من الحديث على انك قدعلمت مما أشرنا اليه في تقرير كلامه انه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الاربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الاخص كما لايخفى فابطاله لايفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ماقال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعنى ان ما قاله الفاضل الحلبى وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تاخير البسملة لكن لاحاجة اليه حيث علمت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبى لصريح المنقول عن الخيالي فيما تعدم كيف اقتصر على نفى الحاجة وهلا حكم عليه بالفساد قلت عبارة الخيالي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لايلزم متابعته فيه وبالجملة ماذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فما قيل انه فاسد اذ لايبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلا اذ لامعنى للعرفي حينئذ الا الاضافى فالواجب على المحشي أن يقول بحمل أحدهما على الحقيق والا خر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهي جزاف من القول منشاؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافى والعرفى وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعنى ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لامحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة)قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما أمكن لايصار الي غيره فايدة للتخصيص انتهى وانت خبير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذى يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوايم الاربع فتأمل(قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بحمل الابتداء فى حديث البسملة على الحقيقى وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيق الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بجعل الابتداء في الحديثين اضافياً وابطل مااشتهر في دفع التعارض من جعله في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة أضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لايسبقه شيء أصلا حتي (٣١) جزئه وهوبهذا المعنى لايتحقق بالبسملة

> الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل الحلبى من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ أن يقول اما بحمل الابتداء في أحدهما على الحقيق وفي الآخر على العرفى أو الاضافى (قوله أو بحمل أحدهما على الحقيق) المراد بالابتداء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل انما يتحقق باول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاما على السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله انا لانسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لايسبق الشيء غيره حتي جزئه لم لايجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعداه من الامور المغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم فى طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالمركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعداه من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعني الذي ذكرنا انه حينئذ يكون نظير ما اعتبروه فى القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعداه من الامور المنفصلة فمعنى قولك انما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتي عن اجزاء زيد كذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت انما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي فى سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعداه حتي عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفا للابتداء الحقيقي لاينافى أن أول اجزائها طرفا لابتداء حقيقي آخر كما أن اعتبارك القرآن بتمامه طرفا للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لاينافي ان تلك النسبة متحققه لجزء من أجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعني المذكور الخ علة لعدم الورود قيل لايخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أوعرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للالصاق والبدء الحقيقي الذى لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي باول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولا وبالذات انتهى قلنا لانعني بالحقيقى الا هذا المعني وما اعتبره العصام فى الابتداء الحقيقى ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدراً

آى سابقا على جميع ماعداه بالمعني الذي صرح به هاهنا كما آشرنا اليه وقد آوضحنا لك وجه القياس وآما حديث جعل البـاء
للالصاق فقد أرشدناك فيما سبق ان باء الالصاق هي التي تدل على التصاق أحد المعمولين بالآخرفى زمان العامل سواء التصقافي
نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مررت بزيد وظاهران البسملة هاهنا لاتلتصق بالمبتدئ فى زمان
الابتداء الحقيقى بل الذي يلتصق به أول جزء من اجزائها بقي أن بعضهم ذكر ان حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي
مبنى على كون البسملة جزأ من المبتدأ واذا لم تكن جزاء بل كان أول الاجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقى بالحمدلة وأما
البسملة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافياً اذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدء حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهي وقد
أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسملة مثلا أن تقع البسملة أول متعلق لذلك الشيء ان كان مما يتعلق بها فان لم يكن
مما تعلق بها فمعناه سبق البسملة عليه كابتداء الاكل أو الركوب بها فقولك ابتدئ التأليف بالبسملة ان لاحظت تعلق التأليف بها
فمناه ان البسملة أول متعلق للتأليف وان لم تجعل التأليف متعلقا بها فمعنى ابتدائه بها سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكانه اشتبه
عليه ابتداء التأليف بالبسملة بالشروع في التأليف فان الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية
الاجزاء كما صرحوا به والله أعلم (**قوله** فيصير المعنى ان كل أمر الخ) اعلم انه يقال بدأت فى الامر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الامر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلة في على تقدير جعل الباء للاستعانة تحتمل الظرفية والسببية كجعلها
صلة كما بيناه والاولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما اذا جعلت البسملة والحمدلة واسطة في بدء أمر
بان قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الامر سببا في جعلهما واسطة فى بدئه لاعن الاستعانة بهمافي بدء أمر
من غير أن يقصد ذلك اذ
لا يتحقق جعلهما واسطة
في بدء أمر الا حيث
يتحقق القصد فقوله في
الحديثين لايبدا ان كان
من المعنى الاول وجعلت
في سببية قدرت فى أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معني الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع
بسم الله وبالحمد لله لاقول فيه المذكوراذ المقيد فى الحقيقة بقوله فيه هوالاستعانة لا البدء ونايب الفاعل قيدفي الفعل لافي قيده كما
هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسملة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهمـا
فهو أقطع وان جعلت فى ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعني كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسملة
والحمدلة واقعاً فيه فهو أقطع وان يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسملة
والتحميد فهو أقطع وان كان يبدأ من المعني الثاني كما أشار اليه المحشي وجعلت فيه سببية فنائب الفاعل ضمير هو المفعول الاول
والثاني محذوف مع الباء الجارة له ولامانع من التصريح به لاختلاف معنى البائين وان جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدات في الشيء شرعت فيه اذلامعنى لقولك بدأت الامربكذا فيه أى الامر سواء جعلته متعلقاً بالفعل أو بمحذوف
قيدا له وصح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وان كان يبدء من المعني الثالث كان المفعول مقررا مع الباء
الجارة له ويصح التصريح به فان جعلت فى سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لاقول فيه اذهو قيد للاستعانة لاللبدء على نحو
ماتقدم في الاحتمال الاول وان جعلت فى ظرفية صح ان يكون نائب الفاعل قول فيه أوقول بسم الخ من غيرحاجة الى تنزيل
الفعل منزلة اللازم وجميع ماتقدم ياتى على احتمال ان تكون الباء للملابسة غير ان السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فان
ملابسة البسملة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف
عليك ان البسملة والتحميد على تقرير الاستعانة انما هما واسطة للبدء بما تقع البداءة به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسملة

معنى القصر الحقيق والاضافي فلا يرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ
الابتداء الحقيقى انما يكون باول أجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافي أن يكون
بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى
ماسواه لاينافى ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض (**قوله** ولك ان تجعل الباء الخ) يعنى ان المراد
بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم

والحمدلة وما يتبعهما ولا شك ان البدء باول جزء بدء حقيقي فما قيل الظاهر ان الابتداء على حمل الباء للاستعانة أعم من ان يكون حقيقياً أوغيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحميد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي انتهي لامحصل له فتأمل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئيض تقول آض يئيض أيضاً مثل باع أى رجع يعنى أرجع الى الحكم بجواز ان يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسملة والتحميد والصلاة والسلام علي الآل والاصحاب بعد أن حكمنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفعل ذلك أيضاً معناه أفعله عودا الى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أى كالاستعانة في الامور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فاتضح أمر التشبيه ويجوز ان يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكتب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتشبيه الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعا له انتهى دغدغة لاداعي اليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخيالى يتضمن أمرين الاول صحة ان تكون الباء في الحديثين للاستعانة واشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين واشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بامر الخ والمحشي ذكر اعتراضين على الاول يريد دفعهما وسيذكر اعتراضا على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الاول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلفظ بالبسملة والحمدلة جزأ مقصودا من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة انه لايجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء اذ لا يكون جزء الشيء الاصلى واسطة لابتداء وجود الشيء لان التلفظ بالبسملة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدما عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء *لايقال سيذكر المحشي عن السيدان البسملة ليست آلة حقيقية بل ترجع الاستعانة بها الى معني التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشي في بعض كتبه ان المستعان به في الحقيقة التبرك بالبسملة ولا يخفى أن التبرك يكون واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلفظ بالبسملة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيء من البسملة والحمدلة أي التلفظ بهما وقوله اذ لايجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله اذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل ان المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرهما وليس شيء من البسملة والحمدلة جزأ منه وان كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا انما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة النجار مثلا لامطلقا ولا آلية ههنا حقيقة كما سيذكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ماقيل لامنع في أن يكون التحميد جزأ من المبتدا وأى استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نمنع الاستعانة بالجزء في الكل وانما نمنع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالي فلانا نقطع بان البسملة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالابتداء بهما في غيره كما تقدمت الاشارة اليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلتزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان التالي وما ذكرتم في بيانه لايفيد فان غايته أن قراءة البسملة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهى المبتدأة ولا نمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كفى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحميد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أراده المحشي في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالاولى أن يقول المحشي هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيء منهما جزأ من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء باحدهما وهو يفوت الابتداء بالآخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفصي بحو ما سيجيء في الملابسة وبما سيذكره جوابا عن القيل فابقاء كلام الخيالى على اطلاقه ليعم حالة الجزئية وغيرها لا محيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه التفات الى اعتبار

> واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز أن يستعان فى الابتداء أيضا بالتسمية اوالتحميد بل بامور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزأ من المبتدا اذ لايجوز لاستعانة فى الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعي الجزئية فعليه

الباء صلة فتنبه (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزم ترك التأدب مع الله تعالى والتالى باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه أو هى الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها باء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالي آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل *لايقال انما يلزم ماذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلا *قلت قال السيد في حاشية الكشاف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني أن يذكر لفظ دال علي اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا أيضاً اسمه لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى *ثم أعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لايضرنا فى دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبنى التعارض على ان الباء فى الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضا بجعل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملابسة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملابسة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهورا لكن في النفس منه شيء فانه لايلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتذلا في ذاته لايتعلق به القصد بالذات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوسل اليه الا ترى ان الأيمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطا لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالي وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لايتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقدوم ولكن (٣٤) لادلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد الخ) محصله جواب بمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوسل به الى الفعل حقيقة اسم الله

> البيان ويلزم ترك التأدب في اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس *قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

تعالى وليس كذلك فان المتوسل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوسل اليه يرجع الى الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما قاله المحشي وانت خبير بأن هذا الجواب يلتحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جهتان فى انه لايجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوسل ببركته الى أمر لا يكون مقصودا لذاته أيضا بل يقصد لتحصيل البركة المتوسل بها فالتعويل على ماذكرنا (قوله وقد رجح الخ) أى السيد يعنى ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلا عن عدم صحتها فهو تأييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية تقييد للاولوية لاتعليل لها لاستفادته من التفريع وأشار به الى ان باء الملابسة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما فى المعاني وما يجري مجراها من الاقوال ولهذا قال في الكشاف ان باء الملابسة أعرب أي ادخل فى لغة العرب وأفصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد علي دعوى استلزام حمل الباء فى الحديثين على الاستعانة دفع التنافى بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله أن هذا التوجيه انما يفيد عدم تنافى الاستعانتين فى الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمور متعددة تتقدم عليه ويتقدم بعضها علي بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة فى الابتداء صح ماقاله المحشي ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء فى حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما فى الابتداء فمحصل الكلام فى التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمر ينافى الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامران المستعان بهما لايتحققان في آن واحد والامران ههنا فى الحديثين كذلك لايجتمعان فى آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق فى حال الاستعانة بالتسمية أعنى زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعنى التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تتحقق الاستعانة بها في آن واحد كالاستعانة فى ابتداء الكتابة بالقلم وباليد وبالدواة وبالبسملة أو الحمدلة لا اشكال في امكان تحقق الابتداء بالشيء فى حال الاستعانة بتلك

الامور فما ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ انما يفيد عدم تنافي الاستعانة بأمور متعددة على الابتداء ولا كلام لنا فيه وانما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر حيث ان الامرين لا يتحققان في آن كما هنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر ان الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير ابدأ والحال تقترن بعاملها فى زمنه وأن الاستعانة بالبسملة والحمدلة دائرة على التلفظ بهما ومنه يتبين أيضا ان حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم امكان امتثال شيء من الحديثين فيما اذا كان الامر المشروع فيه مما يشغل الفم كالاكل والشرب والقراءة اذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبنى السؤال على أن البسملة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسملة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية الى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزأ منه وفاسد أيضا اذ قد علمت انه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزأ منه وبتقرير كلام المعترض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا ماذكره انتهى فانه مبنى على ان قول المعترض وان لم يكن بين الاستعانتين تاف تسليم امكان الاستعانتين فى آن واحد يعنى حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض فتأمل (قوله لانسلم ان الابتداء بشيء الخ) محصله منع ما انبني عليه النظر من ان الاستعانة بالبسملة دائرة على التلفظ بها كما سيوضحه بقوله ولو كان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم الخ بل الاستعانة بها استعانة ببركتها كما تقدم فحينئذ لانسلم ان الابتداء في حال الاستعانة بها انما يكون فى آن التلفظ بها حتى يلزم انه لا يكون في آن التلفظ بالتحميد وحتى يلزم انه لا يمكن الابتداء بشيء يشغل الفم في حال الاستعانة بالبسملة بل يصح ان يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلفظ وبعده كما اذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلفظ بالبسملة فان الاستعانة بها تستمر الى تمام الامر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فما قيل هذا الجواب مبنى على ان تكون التسمية جزأ من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى ان لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا اذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلفظ بالتحميد وكلا الامرين خلاف ماصرح به المحشي سابقا فالصواب اسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعني لا نسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجيه * واعلم ان كلام المحشي مبنى على التنزل من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فان الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسملة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لغو متعلق بيبدأ لامستقر متعلق بمحذوف حال فتأمل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لاوجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالى وسيدفعه المحشي بنظير ماذكره هنا (قوله واجاب المحشي الخ) محصله تسليم ما انبنى عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمعنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبتدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وانما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بامر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعيناً مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يستلزم جواز جاء زيد

وان لم يكن بين الاستعانتين تاف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس *أقول لانسلم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لايكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان

راكبا اذا ركب أمس وجاء اليوم وقول المحشي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيها للحال مع انه سابق على عامله فتأمل فما قيل جواب المحشى المدقق عين الجواب السابق مآلا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله فالابتداء محمول فى كليهما الخ) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثانى أعمّ من أن يكون حقيقيا أو غيره والبسملة حينئذ تحتمل أن تكون جزاء كالحمدلة انتهى وقد علمت مافيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسملة جزأ على هذا الوجه (قوله أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون الخ) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملابسة هنا لافادة اتصال أحد المعمولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعنى الابتداء اشتركا في نفس العامل أم لا و الثاني ان مرجع النفي في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبسا لابقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هـذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله ولا يخفى الخ) على نمط قوله سابقاً ولاشك ان الاستعانة الخ لمجرد بيان استلزام جعل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المبتدي أو المبتدا حين الابتداء بالبسملة والحمدلة محال وكل ما كان كذلك لايندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قبيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معا وذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو للملابسة الخ) أي يجوز أن تكون البـاء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون أجذم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون أجذم وأقطع (قوله ولا يخفى أن الملابسة الخ)دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لايتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

ذلك

وأما الكبري فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتدا حين ذكر التسمية الخ وتقريره ظاهر (قوله وحاصل الدفع أن الخ) اعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى ان باء الملابسة تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد المعمولين للمجرور في نفس العامل وان لم يقترنا في زمانه نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلا وتستعمل للدلالة على المصاحبة فى زمان العامل وان لم يصطحبا في نفس العامل كما فى نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافرا وباء الالصاق تستعمل للدلالة على التصاق أحد المعمولين للمجرور في زمان العامل وان لم يلتصقا فيه سواء اتصال المعمولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملابسة هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الالصاق والمراد العموم الوجهى كما لايخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع فى الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الالصاق منعنا الصغري قوله لان التلبس بهما أى حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاقلنا ممنوع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله يشمل الملاصقة بالشي)أشار بهذا الى ان الباء في قول المحشى وقوع الابتداء بالشيء باء الملابسة وهى متعلق العموم في قوله تعم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزأ بدل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على فى قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هى معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء اي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الخ ففيه اشارة الى أن قول الخيالي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للسببية وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن المحشى أيضاً كما لايخفى وهما أظهر من جعله معطوفا على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قيل الاولى اسقاطها (قوله فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ) أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزأ والبسملة خارجة فانك لو جعلت البسملة جزأ وقدمتها سواء جعلت الحمدلة جزأ ام لا كان آن الابتداء هو ان التلفظ بالباء من باسم فلا يكون آن الابتداء آن التلبس بهما وان أخرت البسملة مع جعل الحمدلة جزأ أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم تجعل الحمدلة جزأ أمكن أن يكون ان الابتداء آن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فما قيل يفهم منه انه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزأ وجعل كلاهما جزأ وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون آن الابتداء الخ) واتحاد الآنين يستلزم المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالحمد يراعي فيه انه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله أما التلبس بالتحميد الخ) أى أما تلبس المبتدى من حيث انه مبتدي حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآنين وأنما اتحد الآنان لان ابتداء الامر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن آن الابتداء يكون آن التلبس بالتحميد فاعترض بان الاظهر ترك قوله لان آن الابتداء الى قوله لان ابتداء الامر الخ اذ هو من قبيل تعليل الشيء بنفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل آجنبي ففي آن تلفظ الهمزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال البسملة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن الهمزة أنما يتحقق عند المتأخر (قوله قال المحشي المدقق وفيه الخ) اعلم أنّ المحشي قول أحمد (٣٧) اختار فى توجيه كلام الخيالي

ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتديء بهما أما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

ماسينقله عنه المحشى لان للملابسة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعني ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعني الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله أو أحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه أن كون الملابسة الى آخر مانقله المحشى فانت تراه يعترض على المتصدى في توجيهه كلام الخيالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم التعرض فى البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثانى وليت شعري كيف أتى هذا على المحشى مع وضوحه اللهم الا ان يكون قد قصد به الاشارة الى أن ماذكره المدقق من الاعتراض الثانى لا يضر المتصدي لامكان أن ماذكره فى التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدي مثلا كما جرينا عليه فتدبر (قوله محل بحث) وجهه ماوقع في كلامهم من التصريح بان باء الملابسة هي باء المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتمعا لكن بينهما مغايرة جزئية (قوله مع أن الظاهر ان المقصود الخ) محصله أن باء الملابسة وان صح أن تكون لملابسة الفعل بالمجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود فى الحديث ماعدا الاول لان مساق الحديث لبيان مابه يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الاتم وهذا انما يكون بملابسة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلا ولتوقف هذه الملابسة على وجود الاسم في ابتداء الفعل ورود الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الامر ذى البال حتي ترجع اليه الملابسة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملابسة لا تكون لملابسة الفعل بالمجرور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهران المقصود الخ ولم يقل مع أن الملابسة على تقديرها هي ملابسة المبتدي أو المبتدأ فما أجيب به عن المدقق من ان النحاة وصاحب التلويح صرحوا بان معنى قولك مررت بزيد الصقت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملابسة بين الفعل والمجرور اذ الالصاق نوع من الملابسة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در المحشى حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما ستري (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل المشروع فيه الذي تقع الحمدلة جزأ منه فملابسته للحمدلة من ملابسة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به مايقع به الابتداء فتكلف في بيان الملابسة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والحمدلة جزئى والمغايرة بالكلية والجزئية كافية في صحة الملابسة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على مانقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالصاق. ويقال الالزاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر مانقله المحشي فتعبيره عن باء الالصاق بباء الملابسة اشارة الى أن الملابسة من قبيل الالصاق حتى لم يجعلوا ذاك معنى مغايراً للالصاق كما صرح به الكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلابسه زيد فمحصل الرد ان المراد من باء الملابسة هنا باء الالصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المعمولين بالمجرور سواء كان مع مصاحبة أم لا فالتنويع المذكور ليس مرجعه الى اختلاف

معنى باء الالصاق بل الى الاستعمال فان استعملت مع فعل لازم لا يتعدى الا بها فالنوع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعنى اتصال أحد المعمولين بالمجرور فى زمان العامل كما أرشدناك اليه فقول بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالصاق وكلام المدقق في باء الملابسة فلا يندفع بحثه بهذا النقل غير صحيح نعم قد تتبعنا الشرح المذكور فلم نجد فيه مانقله المحشي لا في باب حروف الجر ولا غيره فلعل ما نقله المحشي كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحرر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان بمباشرة منك أي للمفعول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالصاق تدل على التصاق الفاعل بالمجرور واقترانه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه مايدل على مباشرة الفاعل المفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلا وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام المحشي أولا صريح فى أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل المفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمر أفلزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيداً وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل الفعل احترازا عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وأمسكه فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين واشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أي بقسميها كما اذا أمرت شخصا بامساك عمرو لزم منه امساك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم آمر لا ممسك انتهى وأنت خبير بان كلام المحشى ليس صريحاً في شيء مما ذكر لامكان تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالصاق هو ارتباط أحد المعمولين بالمجرور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول فى المثال الاول والفاعل باشر

الملابسة ملابسة المبتدي أو المبتدأ بها لا ملابسة الابتداء بها * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل

الفعل في المثال الثاني كما هو واضح وان كان بمعنى القبض باليد على شي من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباء لا يصح تعدى الفعل فيهما الى المفعول بنفسه أيضاً الا بارتكاب المجاز ولا كلام لنا فيه فان المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباء وتركها ببيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشى من غير مباشرة حيث صوره بما اتفق فيه المباشر تان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جعله الشرط كلتيهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصوير فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمرو اذا نزعت بيدك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا تتوهم ان المعنى الاول أعنى الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعني الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التنويع راجعا الى اختلاف المعنى كما نبهناك فتنبه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باء الملابسة ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذاك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بدخول الباء كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وان كان له مفعول وجب ان يكون صدوره عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرحي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرحي في حال ارتباطه بأدواتها والسر فيه ان باء الملابسة تتعلق بمحذوف حالا فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظروفه وهذا يمنع من أن يكون المجرور جزأ إذ لو كان كذلك لكان

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ماأورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتديء غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد آن تلبس المبتديء لا آن تلبس الابتداء مع أن المبتديء والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما* واعلم ان ماذكره

تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور فان ابتداء الشيء الشروع في أول أجزائه وهو هنا الحمدلة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور فقوله

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتديء الخ) بيان لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالا من المجرور في قوله ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأبي وقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزأ من المبتدأ فنقول غاية اعتبار المجرور أول اجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لاينافى اعتبار الملابسة فان قولك امسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان باء الملابسة تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقا باحد المعمولين في حال التلبس بالآخر وان كان حالا من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزأ من الابتداء سلمنا انه يأباه ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته الا بعد تمام جميع أجزائه ولكنا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون آن الابتداء آن التلبس بالمبتدى وهذا جواب بمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدي الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لاينافى الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصودا لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدى مثلا وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدا متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالبسملة والحمد فالمبتدي أو المبتدأ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ماذكره الخ) هذا اعتراض من المحشى على الجواب المذكور حاصله انه لاحاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما فيه

من التكلف بل لاحاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبنى على حمل الملابسة على حقيقتها أعنى التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فما ذكره من اعتبار أحدهما جزأ وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبنى على خلاف المقصود لايقال لانسلم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لاضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابسة على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة الا فى الفعل الذي يمكن اعتبارها جزأ منه بأن كان من جنس المقروء بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشى هذا يؤخذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الخيالي بمثل مادفع به المحشى الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابسة بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيما اذا كان الفعل من جنس المقروء اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزأ لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ماتضمنه كلامه سابقا من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله موردهما اعتبار الجزئية كان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورده ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورده أيضا اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لايناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشاف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملابسة جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة انتهى فتصوير المعترض كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها فى تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على ان استلزام الجزئية الخ كما لايخفى فتأمل (قوله ولا مدخل فى هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع الخروج آبياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متنافيان فمدخلية أحدهما فى التبرك توجب اباء الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشى المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقا قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملابسة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله المحشى ههنا وعند الكلام على جواب الخيالى قال ينبغى أن يوجه العموم بالتأويل الذى ذكرناه ومحصله ان شمول الملابسة لذكر البسملة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملابسة الابتداء بها أن المبتدي في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة لملابسة الابتداء للبسملة لابالنسبة لملابسته للحمدلة لامكان اعتبارها جزأ فان الملابسة عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من انه لاحاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملابسة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يغني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الخيالى بأن قوله بلا فصل لاحاجه اليه حينئذ حيث ارتكبنا هذا التأويل الذي لامناص عنه بناء على أن الملابسة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنه هذا تقرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملابسة بالقياس الى المبتدى كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لامعنى لسبق ملابستهما للبسملة فان تحققهما انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملابسة بهما بالابتداء زيادة على عبارته لاحاجة اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها وقد علمت مافيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

المحشى انما هو على تقدير أن يراد الملابسة الحقيقية أما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلاحاجة الى جعل أحدهما جزأ كما لايخفي * ثم اعلم انوجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن أن يكون احدهما جزأ منه ولا يجري فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابسة أعنى التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء

وقوع الملابسة بهما قبل الابتداء معني لـكون الابتداء ملابساتهما انتهى ففيه أنه لايتوجه هذا السؤال بعد بيان آن الملابسة هي ملابسة المبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالى يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملابسة وحيث انه لامانع منه كما علمت من كلام السيوطى فلا وجه اذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بان قوله بلافصل لغو لاحاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخليط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالى بغير ماذكره المدقق بحيث يكون الملابسة معناها المصاحبة بان يراد من الآن في قوله فيكون آن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في الـكل بناء على ان الزمان مركب من الآنات كما صرح به المحشي ههنا والتحقيق ان الآن حد مشترك بين اجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس للخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من اللزوم وانما كان زمان لابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء آن التلبس بهمزة الحمدلة وهو متصل بآن التلبس باخر البسملة الذى يعتبر تلبسا بها فاذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بعينه زمان الابتداء ولا معني للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء)قيل لقائل ان يمنع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آني على أن هذا القول مناف لقوله لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد لان ذلك القول صريح في أن الابتداء آنى انتهى وفيه أن اعتبار الشيء الآني زمانياً بمعني واقعاً في زمان لاينافي كونه آنيا بل لاينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبله وبعده وانما المنافي لـكونه (٤١) آنيا أن يكون زمانيا بمعنى انطباق الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لـكن قوله تم الخ يأبى الخ) اما أولا فلماذكره في توجيه اباته عما ذكره المدقق من انه يدل على أن الملابسة قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا مصاحبة فلا يصح توجيهه على ان التلبس مناه المصاحبة

وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله تم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لايخفى لـكن قوله تم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان

وأما ثانيا فلان كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسملة قبل الابتداء بلا فاصل ملابسة للابتداء ولا معنى لـكون الشيء قبل آخر الا أن للمتقدم زمانا يغاير زمان اللاحق ضرورة التغاير بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بعيد وللاشارة الي ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيانه (قوله يعني أن الباء في قوله الخ) اعلم ان لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الـكلمة الزائدة وبمعني الحرف الذي يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهبت بزيد أودل على خصوصية كالاستعلاء فى على والتجاوز فى عن والظرفية والملابسة والالصاق الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعني أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابسة والاستعلاء مثلا واذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابسة مثلا أريد منها المعنى للاخير ومقتضاه ان تكون هنا لمحض التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة المحشي من صحة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ماقابل باء الملابسة وهى ماتوصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابسة كالظرفية أو تمحضت لمعني التعدية وهذا المعني أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره ان المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وبهذا ظهر سرقوله يعني واندفع عنه ماقيل لايصح كون الباء للظرفية حين كونها للايصال الذى هو معني التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهي فان مبناه على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيب به عن هذا القيل من أن مراد المحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لغواً لاحين كونها للايصال فيكون هـذا توجيها آخر لعبارة الشارح غير ماذكره الخيالى من بناء الفاسد علي مثله (قوله كما يشعر بهعبارة المحشي)أى عبارته المنقولة عنه فيماسيأتي حيث قال والمناسب ههنامن معاني الباء معني الالصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الالصاق انتهي فانه يفيد ان المعني الاول فى المنقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعني الثانى هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعني في على ماأشار اليه فيما نقل عنهانتهي وهى مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة المحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لااشعار لهذا القول حين كون الباء للايصال والتعدية بكونها للظرفية بل عـدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للايصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباءللظرفية انتهى فانه مبنى على أن مراده عبارة المحشي في قوله فمعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لاالظهور فضلا عن اللزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعني ان يكون مطابقا حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة فى موقع الباء كان مشعرا بأنها للظرفية (قوله أو للالصاق) أراد به معني التعدية المحضة كما في ذهبت بزيد وسطوت بعمرو بناء على ماقيل إن الالصاق معنى لايفارق الباء في جميع مواردها فيكون المراد به مطلق الارتباط لاما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معني المصاحبة أعنى ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشتريت الفرس بسرجه أم لا كما في مررت بزيد فان زيداً ليس بمار فانه بهذا المعنى معني باء الملابسة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيالى (٤٢) الظاهر ان الباء صلة التوحد محصله انما كان احتمال الصلة ظاهرا بالنسبة لاحتمال الملابسة لان صيغة التفعل عليه لاتحتاج الى تكلف اذ هي عليه بمعني الاستفعال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وانت خبير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة التفعل على معني الطلب ولذا قال المحشي المدقق واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيرا وعظيما وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفا لغواً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثانى فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضا بان اضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفى الاحتمال الثانى فائدة الرد على المعتزلة بخلاف احتمال الملابسة ولذا لم يتعرض له المحشى الخيالى فيما سيأتى لأن فى قولك المتوحد حال كونه ملابسا للذات الجليـلة ملابسة الشيء لنفسه قلت ممنوع فان التغاير الاعتباري كاف فى الملابسة بان يراد من الذات الجليلة هى من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية فى كلا الموضعين سلمنا لـكن فائدة الرد على المعتزلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضا فان معنى المتوحد عليه المتصف بالوحدة الذاتية أو الـكاملة وهى ان كانت بمعنى عدم وجود النظير ذاتا وصفة وفعلا فظاهر وان كانت بمعنى عـدم انقسام الذات أفادت الرد لزوما لا ن مذهب المعتزلة يستلزم انقسام الذات كما بين فى موضعه سلمنا عدم حصولها لـكن فى الاحتمال الثانى فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان المتوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملابسا بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التى هى معنى الجلال وكمال صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة فى الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخيالى فى البيان على الاول قلت لاطراده على احتمالى الاضافة بخلاف المعنى الثانى فانه وان صح اعتباره فى اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوما كما أشرنا لايمكن اعتباره فى الاحتمال الاول اذ جـلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتعدد سلبها

الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى أو للالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معني التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) فى التعبير بالثبوت اشارة الى أنه المراد من الصيرورة كما سيأتى وفى هذا اشارة الى أن الاحتمال
الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملابسة وعدمها ولغوية الظرف واستقراره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال
فيه دون الاول وفى نفيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لازمان للاحتمال الاول لان من انفرد بجلال الذات أو الذات الجليلة
يلزم أن يكون واجب الوجود ئلا يكون للغير مدخل فى انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وان أمكن
اعتبارهما ولم يقل وان أمكنا قيل وفى امكان اعتبارهما منع ووجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت
بدون صنع ضرورة ان للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني المخلوقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة
لنفى الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ بيان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفى الاحوال
يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الاشعرى وابي الحسين
البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل شخصين موجودين انماهى بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا فى الاسماء والاحكام
دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين
كالباقلانى وأمام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب
والحياة والعلم التام والقدرة التامة أى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين وزاد أبوهاشم الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه
الاربعة أعنى الالهية ومن أدلة (المذهب الثانى) أن الذات تقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك

الذات المتفرد بجلال الذات بمعني عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون
صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال
ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضا
(قوله أو الذات الجليلة على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الي الموصوف
كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب
وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهي * قال بعض الفضلاء

بين أقسامه وأيضا فنحن
نجزم بالذات مع التردد في
الخصوصيات من كونه واجبا
أو ممكنا جوهراً أو عرضا
وايضا قولنا المعلوم اما
ذات أو صفة حصر عقلى
فلولا أن المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضا أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه
غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين فان المشاركين فى تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما
ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى ومنها أن
اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بجعل الاضافة علي نهج حصول الصورة وتوضيحه انه
اذا لم يكن للذات شريك فى جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك فى ذاته فيكون العلم بانفراد ذاته من جهة جلال
ذاته وكمال صفاته فاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف مالو قيل المتوحد
بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية
أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر فى الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما
تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذى يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود
فى الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالخيالى أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى
متمايزة عن سائر الممكنات وجودا وأوصافا فالمراد بقوله فى تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه زعم
أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا انتهى
فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله فى تمام الماهية أى الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين
فحمله على معنى الوجود صلح من غير تراض (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات انما يدل على نفي المشاركة فى الماهية لو اريد من الذات الماهية أما لو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لاينفي المشاركة فى الماهية نظير ما قاله من اثبت المشاركة فى قوله تعالى ليس كمثله شيء من أنه لنفي المشاركة فى أخص أوصاف النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة فى الذات المشخصة ضروري لكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلائم ذكره فى مقام المدح الذى يناسبه ذكر الصفات التي لها نوع اختصاص بالممدوح وهذا الاعتراض وان كان مدفوعا بان المراد التوحد فى نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون مماثلا لها فى أخص الاوصاف والتوحد فى النوع بهذا المعني لاينافي المشاركة فى الماهية الكلية كما علمت فى قوله تعالى ليس كمثله شيء أو ان المراد من نفي المشاركة فى الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى واضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هى لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحيته ولاشك أن كلا من المعنيين أمس بمقام المدح لكن وروده أدل دليل على أن المتبادر من الذات التي اعتبر فيها التوحد الماهية الكلية اذ لايحتاج عليه الى أحد هذين الاعتبارين ويكفي أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية الكليه ويتم الرد تأمله فانه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أى يكون للملابسة فاعل الخ) يريد أن المراد من باء الملابسة الدالة على ارتباط أحد المعمولين بالمجرور فى زمان العامل من غير مشاركة في نفس العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت بزيد لامثل اشتريت الفرس بسرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وان كان خاصا وانما جعله حالا من الضمير لان باء الملابسة بالمعنى المتقدم لارتباط

هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجليلة الماهية الكلية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل أحد مستقل ومتفرد بذاته الشخصية فتعين أن يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) أي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الي مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وأنه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ماقال الفاضل المحشى من أنه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي أن يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد أولم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة

الفاعل بالمجرور لا الفعل به والحال هنا من الاحوال اللازمة كما فى خلق الله الزرافة يديها أطول من رجليها وقوله المتصف بالوحدة أى ذاتا وصفة وفعلا كما أشرنا اليه (قوله واندفع ما قال الفاضل المحشي الخ) هو المولى الخيالى اعلم أن بعض النحويين اختار أن الملابسة معني عام متحقق فى جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الالصاق حقيقياً أومجازيا فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعني المصاحبة والالصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذى أورده الخيالي جار على الرأى الاول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملابسة فالذى ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغواً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالا من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أى جعل كونها بتقدير المضاف وعبارة الخيالى فلا يحسن أن يجعل كونها للملابسة الخ ولك جعل قوله للملابسة حالا من الضمير المضاف اليه جعل وقوله وانما قلنا ينبغى الخ جواب عن البحث السابق محصله ان هذا البحث السابق انما يجرى على ما ذهب اليه بعض النحويين من ان الحق ان الملابسة معنى عام فعبرنا بينبغى مراعاة لذلك القول وكان فى التعبير به دون التعبير بيجب اشارة الى الجواب عنه بأنه يجري على الرأى الاخر فان الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا معنيان الاول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا فى قولنا الظاهر ان الباء صلة الخ والثانى الالصاق أى ارتباط أحد المعمولين بالمجرور في زمان العامل من غير ايصال معنى الفعل الى المجرور ولا شك ان ملابسة ضمير المتوحد بالمجرور فرد من مطلق الالصاق اعنى ارتباط أحد المعمولين بالمجرور فيكون من قبيله وليس مغايرا له مغايرة كليه

كالانسان والفرس ولا شك ان الملابسة التي تكون من قبيل الالصاق بهذا المعنى تغاير الصلة بمعني ارتباط التوحد بالمجرور وتكون الباء على الاول ظرفا مستقرا بخلافها على الثاني وفى التعبير بالمناسب اشارة الي صحة جعل الباء سببية أوللابتداء لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتا لله لذاته وبتقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافيا بالجواب الذي ذكره.المحشي خلافا لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خبير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه اذ لايخفى أنه لايلزم من كون الملابسة من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقا سواء كان صلة أولا انتهي ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابسة شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب ان المناسب هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق ينتج من الاول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابسة فجعله قسيما لها لبس على ماينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل فى الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفا باردا يمجه من له أدنى مسكة فاسد اذ ماذكره فى البيان من قبيل الشكل الثانى وشرط انتاجه اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية الكبري ولا يرتد الى الاول بعكس الكبرى اذ لاتنعكس الاجزئية لاتصلح كبرى الشكل الاول هذا وقد ذكر بعض الحواشي ان قوله و يحتمل أن تكون للملابسة يحتمل أن يكون معطوفا على قوله يقال توحد الخ بحسب المعنى لاعلى قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر ان الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذا من قولهم توحد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعلى هذا لا كلام فى حسن التقابل انتهى وأنت خبير بان هذا مع بعده فان الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فان الملابسة بالمعنى العام لايناسب جعلها مقابلة للظرفية اذ باء الظرفية باء الملابسة أيضا ولا يمكن أن يجاب عنه بما ذكره المحشي فان الباء عليه تكون ظرفا مستقرا بل يتعين أن يقال ان المراد من الملابسة محض التعدية من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه ان قولهم توحد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره على الظرفية تخصيص من غير مخصص وأن قول الخيالى فحينئذ صيغة التفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله اذ مالهما واحد لابالثاني فقط وهو ماسيبطله المولى المحشي والله أعلم (قوله لابد لاختيار صيغة التفعل الخ) جعل الفاء للتفريع كما سيصرح به ولم يجعلها الفصيحة عن شرط مقدر والا لقال أي اذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة التفعل على تقدير الملابسة فصيغة التفعل على هذا التقدير الخ وأشار الى أن المفرع محذوف وهو وجوبا نكتة لاختيار صيغة التفعل وأقيم قوله اما للصيرورة الخ مقامه لكونه مفصلا له وأن التفريع مبنى على مقدمة معلومة وهى أن اختيار البلغاء فى بعض التراكيب التوحد بدلا عن الواحد مع أنه أخصر منه لابدله من نكتة ان قلت كما انه لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة علي تقدير الملابسة كذلك على تقدير الصلة فلم اختص هذا التفريع باحتمال الملابسة قلت لما كان بيان المحشي للاحتمال الأول وافيا ببيان النكتة أعني كون صيغة التفعل عليه للطلب كما تقدم شرحه لم يحتج الى التفريع عليه وهذه النكتة وان أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضا كما تقدمت الاشارة اليه لكن أراد الخيالى رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الاول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير الخ لايقال بيان النكتة أنما يحتاج اليه على الاحتمالين لولم تستعمل صيغة تفعل بمعنى فعل وليس كذلك فانه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعني قل استعمل تفعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو تطهرت المرأة بمعني طهرت أى انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الأثم وتوحد بمعنى وحد كعلم وكرم أى بقى مفردا ورجل متوحد بمعني منفرد والله الاوحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستفاد هذا كله من القاموس وان لم يذكر صاحب الشافية أن تفعل يأتى بمعنى فعل ففى الرضي اعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هى

صلة وأنما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق أو معني الظرفية وظاهر ان معني الملابسة من قبيل معني الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معني مغايرا للالصاق (قوله فحينئذ) أى حين اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يجيء كل واحدمنها لمعان أخر كثيرة لاتضبط لانا نقول قال الرضي لابد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمزة عبثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وانما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ماتلونا تعلم نه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذي اتصف جلال ذاته أوذاته الجليلة بالوحدة قطعا وفي الثاني الذي اتصف ذاته بها كذلك مع ملابسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيهما هو الطلب وتقدم شرحه فقول الخيالي في الثاني اما للصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل لمجرد التمثيل وآثره لما علمت من أن غرضه بيان مايمتاز به الاحتمال الثاني لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ماذكره المحشي سابقا من أن الاحتمال الثاني في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملابسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ماذكره في الشافية بقوله وتفعل لمطاوعة فعل نحو كسرته فتكسر وقد يجيء للتكلف نحو تشجع وتحلم وهما لايصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل والذات غير الجلال لا بمعني الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعني الغيرية اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجليلة ليس يحتاج الى ماذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال تفعل لاخفاء فيه وعدم صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لايوجبه لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالي ماقال لكان الواجب أن يقول اما للصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لايخفى وعلى تسليمه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل التفعل على معنى الاستفعال لتوضيح الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفريع بالثاني لمعرفة وجه صحة استعمال التفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة ماذكره المولى المحشي من أن التفريع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى أن قول المحشي كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصيغة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين فما في قوله كما في تحجر واقعة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله تخمر العصير وتخللت الخمر اولا كما في توحد الله وقصد بهذا دفع ماقاله المحشي المدقق لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لاان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن المراد المعني الثاني كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعني الصيرورة الى قوله فني اختيار) منقول عن الخيالي والمعنى الاول في الترديد مجازى للصيرورة وحقيقتها المعنى الثاني كما صرح به المدقق وحاصله ان أريد من الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق الكون والاتصاف مجازا لعلاقة الاطلاق والتقييد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله والتجوز انما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالي من التجوز المتقدم فالتجوز في تفعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا الترديد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل أعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فممنوع تأمله فانه نفيس (قوله اشارة الى أن اتصافه الخ) عبر هنا وفيما سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعني الذى امتاز به المتوحد عن الواحد لم يدل عليه بصريح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهى مشتركة بين معانى كثيرة فيكون هناك خفاء فى الدلالة على المعني المقصود وعلى هذا فقوله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشارى عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فلانه الواقع و يصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة علي أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلية الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقوله ليس للغير الخ تأكيد لما قبله (قوله أى اختاره على كلفة الخ) أى أراد حصول التورع ليتصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التى للتكلف ونحو تجاهل وتغافل * قال الرضي معنى تغافلت أظهرت من نفسي الغفلة التى هى أصل تغافلت فتغافل على هذا لايهامك الامر علي من تخالطه وترى من نفسك ماليس فيك منه شيء أصلا وأما تفعل فى معنى التكلف نحو تحلم وتمرأ فعلى غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل و يريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايهاما علي غيره أن ذلك فيه وفى تفاعل لايريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له انتهى (قوله وهذا محال فى ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحال يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافا لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف

لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أى اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان أي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعنى الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا

والمعاناة وهو يستلزم أن يكون الفعل الذي هو مدلول المادة كملا في الغالب ليكون كماله باعثا على المعاناة وان كان من غير الغالب قدلا يكون فيه كمال بل يكون من الافعال العادية نحو تسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقى أعني امتناع الانفكاك بل التبعية في الجملة فعلاقة المجاز لزومية الكمال وفي المنقول عن الخيالى توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة الملزومية ومراده المتبوعية فى الجملة فلا يتوجه عليه النقض بكماله تعالي (قوله المعني الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور فى كلامهم من معانى تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فتقطع أو للنسبة نحو قيسته فتقيس ونزرته فتنزر وتممته فتتمم أى نسبته الي قيس ونزار وتميم فانتسب أو للتعدية نحو علمته فتعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللاتخاذ نحو تردي الثوب وتوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتحرج أى تجنب الاثم والحرج وللعمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء أى شربته جرعة بعد جرعة ولمعنى استفعل أعنى الطلب نحو تنجزته أى طلبت نجازه أى حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمته أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أى اعتقد فى نفسه أنها كبيرة قال الرضى والأغلب فى تفعل معني صيرورة الشيء ذا أصله كتأهل وتألم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو تزبب العنب أى صار زبيبا ومثله تخمر العصير وتخللت الخمر وبالجملة لم يذكروا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة يريدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معني العمل المتكرر فى مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن فى المصباح تكون مطاوع كونته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولا فى كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيالى بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه صحة

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لانهم بصدد ذكر المعاني الحقيقية اذ لاسبيل اليها الا معرفة الاوضاع بخلاف المجازيات فان مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم نذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازى متفرع علي معني التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف علي مافي بعض شروح الشافية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفا بالفعل بصنع منه و بلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضا فتحصل المعنى الاول وهذا المعنى متبادر ارادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف علي ماقيل هذا المثال في حواشيه علي الكشاف فيحمل ماوقع فى كلام الاطباء عليه حيث كان متبادرا ومما يؤيده قول الفقهاء واذاتخللت الخمرة طهرت بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلية الغير و يمكن أن يكون من هذا المعني تكون وتولد وبتقرير المقام علي هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذى ذكرناه أول الكلام فان المعني المجازى لايحتاج الى دليل سوى وجود العلاقة المعتبرة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له انه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل لاالاستدلال فلا يضره احتماله معني آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك ان معني قوله للصيرورة بدون صنع أى لامن الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وانه قال ومنه التكون والتولد لم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعني فيهما وقد قررنا الفرعية بغير ماذكره المحشى كما سيتضح لك و بعد التيا والتى فيه نظر فانتظر (قوله وانما قابله به ههنا الخ) هذا هو الدافع للقيل الآتى وحاصله ان معنى الصيرورة الخ حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر علي معني التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معني الصيرورة كما صنع فى معني الكمال ومحصل الدفع انه جعل

وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصرعلي التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على ماذكره الشيخ الرضى في شرحه للشافية

معني الصيرورة مقابلا لمعنى التكلف ولم يذكره مفرعا عليه لانه اعتبر فيه عدم الصنع من الفاعل فلايجامع معني التكلف اذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيدا عنه تمام ولذا

البعد فكأنه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه مايوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر قوله لان فيه خصوصية زائدة ليست فى أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الاول جزئيا للتكلف اذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أوبدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو فاسد فان الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها فى جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئيا منه تدبر فيه دفع لما قيل الخ علمت محصل القيل ودفعه (قوله ولعل وجه الفرعية الخ) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمراً لم يكن حاصلا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل الى حالة حصوله فاستعملنا صيغة فى ذلك اللازم مطلقا سواء كان بدون صنع أوبه لعلاقة الملزومية ثم استعملناها فى الصيرورة بدون صنع لعلاقة الاطلاق والتقيد فيكون منه المجاز على المجاز ولولم تعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الاطلاق كان مجازاً بمرتبتين وغير خاف عليك أنه لاوجه حينئذ لجعل المعنى الاول متفرعا على خصوص معنى التكلف اذ كثير من معانى تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال الى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل فى معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد ان لم يكن باطلا وعبارة الرضى المتقدمة كالصريح فى أنه استعمال أصلى وحينئذ فليت شعرى لم لم يجعل المعنى الاول من فروع مطلق الصيرورة بدلا من تكلف التكلف فالمناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقا أى غير مقيد بكونه من حال الى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الخ انتهى ثم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال الى حال لكنه شيء آخر (قوله وهو الاغلب الخ) أى معنى الصيرورة مطلقا

هو الاغلب فى استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فما قيل أى فى استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستند اليه نحو تأهل وتأصل أوصيرورته نفس أصله نحو تزبب وتخمر وصريح عبارة الرضى المتقدمة ان الاغلب الاول فتدبر (**قوله ولذا قدم الخ**) قال مولانا خالد أى لغلبته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقتضى تأخيره لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعالى من ذاته بلادخل أحد وهو معنى بليغ ملائم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (**قوله وبما ذكرنا اندفع الخ**) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاشتقاق واما بمعنى الجزئية في الصدق كزيد وانسان أوفى التحقق كزيد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شيء منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جوابا عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه وانما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ماقال لما يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر فى التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فما قيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة فى المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ماقيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلا فى ظرف أظرف وفى نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش فى قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لاتقول نصر ولادخل بالتضعيف وكذا فى غير ذلك من الابواب بل يحتاج فى كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله فى المعنى المعين فكما أن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلا فليس لك ان تستعمل أذهب بمعني أزال الذهاب أوعرض للذهاب أونحو ذلك

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (**قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية**) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة أعنى

انتهى وهو صريح فى أن دعوى استعمال توحد وتحجر وتكون وتولد فى الصيرورة بدون صنع واستعمال توحد فى معنى التكلف بطريق الفرعية فيهما عن معني التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة فى معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أوعلى مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أووضع صيغة تفعل فى أي مادة كانت على معنى التكلف وثبوت استعمال هذه المواد فى معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحد مجيؤه مرادف وحد ككرم وكرم بقى واحداً ويقال توحد بالربوبية وبرأيه انفرد والله المتوحد ذو الوحدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ماذكره صاحب القاموس والاساس وغيرهما والمعروف فى تكون انه مطاوع كون وفى تولد معنى نشأ والمتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خرط القتاد ولعل هذا مصداق ماقيل وحمله على معني التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم أى بلغ أقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق الوطن فى معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك أن ماذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن التفعل يجيء بمعنى الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذلم يذكروا من معاني توحد الطلب وقولهم فى توحد برأيه معناه انفرد واستقل لايدل على معنى الطلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملابسة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أوبمعنى ذى الوحدانية وهذا ماوعدناك من البحث فخذه وكن من الشاكرين (**قوله** أي على تقدير ان يكون الباء الخ) يريد أن قوله يعني التوحد الخ مفرع على احتمالى صيغة التفعل على ترتيب

الف فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التفعل على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصول معناه على تقدير التكلف وفى تقريره اشارة الى أن قوله مع ملابسة جلال الذات راجع الى المحصولين والى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لا انها من صفات الذات وقوله أعنى الكون بيان للتوحد فى قوله وصيغة التوحد ليجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة فى الذات والصفات الخ بيان للوحدة الكاملة لالكمالها على ماوهم فتدبر (قوله وذلك لان الجلال عبارة الخ) حاصله ان المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لان الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لاباعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة التفعل وظاهر ان الوحدة وان كان لها كمال يضاف الى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته الى جلال الذات وكمال الصفات فان بأزلية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالقدرة والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق فى هذا بين أن تكون الوحدة بمعني عدم مشاركة الغير أوبمعنى عدم الانقسام خلافا لما يوهمه كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ماقيل ان سبب الكمال هو الذات لاوصف الجلال ولا يصح ان يكون الجلال وما عطف عليه أعنى كمال الصفات سببا لمعنى التفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال سببا على الاحتمالين فى صيغة التفعل اذ برهان التوحد موقوف على استحالة العجز عليه تعالى وانتفاء الحدوث وعموم قدرته وارادته كما لايخفى (قوله فيلزم أن لاتكون ذاتية) قيل فيه انه اعتبر عدم مدخلية الغير فى الوحدة الكاملة أيضا فمثل هذا المحذور يجري فيه الا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة أنه اعتباره فى سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملابسة بالمقيد بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير فى تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلية غير الذات والصفات لا بلامدخلية غير الذات فقط كما فى الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التى ليس لغير الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف مايتبادر من بلا مدخلية الغير انتهى وهو مبني على ان قول المحشي وهي الوحدة فى الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الامر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشى والفاضل الحلبي من وجوه الاول أن قول الخيالي فحينئذ صيغة التفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال الملابسة فقط فتقديره حين اذ جعلت الباء للملابسة وعلى ماقال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ماذكره بقوله أي حين اذ تقرر انه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الخيالي اما للصيرورة بدون صنع على ماقال الحلبي مذكور على أنه معنى حقيقي لصيغة التفعل لنوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فانه معنى مراد من التفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحال على مختار المحشي يعود الى التكلف بخلافه على ماقال الحلبي كما أشار له فى قوله ولما استحال حمل صيغة التفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع اما عن التكلف أوعن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أوتكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الاول فقط الخامس أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعنى الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره فى قوله واذا كانت صيغة

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التى منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلايصح لانه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لايصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين اذ تقرر

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فان الاول محصولها عى أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالمحصولين على كلام المحشي وبالثانى فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله فحينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ماقال المحشي لبيان نكتة اختيار المتوحد دون الواحد ثم اعلم أن ماذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الخيالى فانه نقل عنه فى الاحتمال الاول عند قوله يقال توحد برأيه الخ مانصه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولاعدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا انتهى وهو صريح فى أنه على تقدير الصلة لايلاحظ فى صيغة التفعل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين اما عدم مدخلية الغير وهو ما أفاده بقوله اما للصيرورة بدون صنع واما الكمال وهو ماذكره بقوله واما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مرادمن صيغة التفعل كما هو صريح مانقل عنه أيضا توجيها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان

أنه يجوز أن يكون الباء صلة أوللملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة امالصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع أو بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أوتكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان أريد معناه الحقيقى أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما اذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لاتستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالي محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أوذاته الجليلة أوالاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى انتهى وتقدم شرحه وليست الصيرورة من المعانى الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الخيالى أيضا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة مستقلا الخ ماذكره المحشي وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا ان ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل وان معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيالى فى توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لمناسبة بينهما اذ كل كمال لايحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمعنى التوحد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون بيانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصرح بهما فى المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحد على تقدير الصيرورة وقوله أوالكاملة محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله اما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المعبر عنه فى قولهم انها للمطاوعة (قوله فلانه ان أريد معناه الحقيقي الخ) هذا الترديد ان كان فى لفظ الصيرورة الواقعة فى تفسير الصيغة ورد عليه ان صيغة التفعل على الاحتمال الثانى حينئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمتنع استعماله في شأنه تعالى وان كان الترديد في صيغة التفعل فهى على الاحتمال الثاني مجازفى معنى مطلق الكون ولما كان التجوز فى صيغة التفعل الى معنى الكمال صحيحا استعمالها فى شأنه تعالى فليكن التجوز بها الى مطلق الكون كذلك وسيأتى نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة فى التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثانى في الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل فى شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فتأمل

(قوله أقول لايخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الخيالي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعني كونه تكلفا محضا أنه لاتدعو اليه حاجة (قوله لاوجه حينئذ الخ) أى حين اذ كان قوله فحينئذ صيغة التفعل مرتبطا بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبنى على ماقدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعل عليه الى تكلف وقد سبق انه غير تام في نفسه فضلا عن لزومه وان الاولى توجيه الظهور بكون الظرف عليه يتعلق بالمذكور بخلافه على الملابسة فبمحذوف وبالجملة فاستواء التقديرين فى الاحتياج الى التكلف أوعدمه من حيث الصيغة لايمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانيا فلأن قوله فحينئذ الخ) حاصله أنه لايتفرع على تقرر كون الباء صلة أوللملابسة ان صيغة التفعل ينقسم معناها اللغوى الحقيقى الى كذا وكذا اذ لامناسبة بينهما حتى يكون الاول طريقا لمعرفة الثاني ولا اشكال فى التفريع على توجيه المحشي فان الباء اذا كانت للملابسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة اما الصيرورة وأما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت ان المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعل الى معني مناسب وذكر المعانى الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أوللملابسة فلا بد لصيغة التفعل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لاوجه لتوسط كون الباء صلة أوللملابسة فى وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فان هذا يتفرع على مجرد نسبة المتوحد اليه تعالى وان لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا يندفع ماقيل لايخفى أنه اذ تعين كون الباء صلة أوللملابسة

أن تكون للملابسه انتهى أقول لايخفى انه تكلف محض لوجوه أماأولا فلانه لاوجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال وأماثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه اباء لايخفى على ذي الفطانة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعل بدون التفريع وأما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الي قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ أن يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة وأما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لانسلم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان أخر أيضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على انه أرادأن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما

يتفرع عليه ان المراد
صيغة التفعل شيء مناسب
لاحد معنيي الباء وهو
منحصر فى الصيرورة
والتكلف اذ يتفرع عليهما
لاعلى غيرهما من معاني
صيغة التفعل شيء مناسب
لواحدمن المعنيين المذكورين
للباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدر أعني اذا تقرر ان لايخفى

الباء صلة أوللملابسة واردت معرفة حال الصيغة فاعلم حنئذ أى حين تقرر ذلك وارادتك ماتقدم أن صيغة تفعل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضا فتأمل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) خلاصته أن الخيالى قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثال وذكر المعنى المتفرع عليه أعنى الكمال وأوضحه بقوله كما قيل فى المتكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معني مراد من الصيغة فيهتم به والكمال مراد فاهتم بتوضيحه فمعنى الصيرورة لو كانت مذكورة علي نحو ذكر التكلف لبيان المعني اللغوي لما كان وجه لتقييدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعني الاصلى لولم يأت بالقيد بل فى ذكر القيد ثم توضيحه بالامثلة الثلاثة التى ذكرها خروج به عما ارتكبه فى نظيره أعنى التكلف وموجب لبطلان الحصر فان صيغة توحد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الضيرورة وأن تكون بمعني استفعل ولهذا أدرج الحلبي معني الصيرورة بصنع ان قلت فلتكن كلمة اما في الموضعين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه مايلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الاقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير انها ذكرت لبيان المعني الاصلى الاستدراك والاخلال الحصر ومخالفة الاسلوب وما قيل لااستدراك لان الصيرورة بدون صنع هى التى يتفرع عليها الكمال اذ الصيرورة بدونه فعل الخالق تعالى وفعله لايخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى ففيه ان الصيرورة بدون صنع لايلاحظ معها الفاعل بحال وان كان هو الله تعالى وعلي تسليمه فالمراد من كمال الفعل مايعده العرف كمالا والله قد يخلق الحسن والقبيح والخير والشر [illegible] انك قد علمت أن الحلبي أدرج فى ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتمل بيان اسمائه

في شأنه تعالى ولولا انها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لايغيب عنك حال
ماقيل لاخلل فى الانحصار لان المراد أن صيغة التفعل المذكورة ههنا منحصرة في الامرين لامطلق صيغة التفعل انتهى فتأمل
(قوله وأما رابعا فلانه الخ) قيل قدعرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون
صنع والكمال وهى غير خفية انتهى وقد علمت فساده نعم في جعل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن
يكون وجها مستقلا لبطلان ماذهب اليه الحلبي (قوله وأما خامسا فلانه الخ) حاصله أن قول الخيالى فمعنى التوحد بجلال الذات
الخ على ماقال الحلبي لبيان معني التفعل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملابسة ففيه ذكر محصولين متغايرين كماهو قضية العطف
بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معني الصيغة لانها فيهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملابسة
فيجب فى هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملابسة مع التعرض لبيان معني الصيغة والكل مذكور فى
محله من غير استطراد والمحشى وان لم يتعرض لمعنى الباء فى المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به
الحلبي في تقرير كلامه على مازعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له فى هذا المقام
فهلا أسقطه المحشى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون للملابسة وهذا بخلافه على توجيه المولى المحشى كما لايخفى فما قيل ان
قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرده اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ماسبق غاية مافى الباب ان المحشي
الخيالي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج فى ذلك
انتهى لامحصل له فتدبر (قوله على ان حمل قوله الاتصاف الخ) محصله ان الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعدية الى المجرور صفة له بخلافها على تقدير الملابسة فانها صفة للذات لا للمجرور فلو كان الامر كما قال الحلبي لوجب أن يقال فمعنى التوحد بجلال
الذات اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح فى أن المراد اتصاف
الذات بالوحدة الناشئة عنها اذلا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لان قوله أوالكاملة مع ملابسة جلال
الذات لايستقيم عليه وأيضا فى عطف قوله أوالكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المغايرة بين المحصولين من جهة اعتبار
كون الوحدة ناشئة عن الذات فى الاول وكاملة فى الثانى وهو انما يتم على مااختاره المحشى وأما على ماقال الحلبى فمعنى
الكمال ملحوظ فى المحصولين اذ هو معنى صيغة التفعل وكذا معنى الذاتية ان جعل الكمال متفرعا على معني الصيرورة بدون
صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معني الذاتية غيرملحوظ فى التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة فى المحصول
الاول ليكون مرجع مقابلته للمحصول الثانى ثم تقدير معنى الكمال فى الاول أيضا ليكون معنى الصيغة فى المحصولين ثم اغفال
النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثانى مع انهما سواء فى الاعتبار وعدمه يكون برودا
للغاية فما قيل ليس قول الخيالى الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعل المحمولة على الكمال
ومعني كون الباء صلة هو ماقرره الفاضل الحلبى بقوله وعدم شركة الغير فى جلال ذاته أوذاته الجليلة ولا برودة فى ذلك انتهى
من مفاسد قلة التدبر (قوله ثم قال واما حملها) أى صيغة التفعل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني
الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه علي الصيرورة بصنع فمعنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والانتقال من حال الى آخر وان لوحظ
تفرعه على الصيرورة بدون صنع فمعناه عدم اعتبار الانتقال فقط واما عدم الصنع فصحيح فى شأنه تعالى لاضرورة في عدم
اعتباره وان لوحظ تفرعه على معنى التكلف فمعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق الحصول

لايخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى
يحمل فى شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى
التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير
فى جلال الذات أو الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك
التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز أيضا لكن
حملها علي الكمال أولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

والاتصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق واندفع قول المحشي وليت شعرى ماوجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حقيقة قاصرة) مبنى على ماجرى عليه بعض الاصوليين مثل فخر الاسلام وأهل البيان على ان الحقيقة القاصرة أعنى استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل المجاز اذ هو استعمال فى غير الموضوع له والحلبي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداهما واحد الخ) حاصله أن الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الوحد معناها ذات الواجب الوجود الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ماتكون ذاتية فحال المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الاتصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به فى كلام الرضي فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فمؤداهما واحد وبعد مرمى كلام المحشى أخطأه سهم بعض الناظرين فقال ماقال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت مافيه وبتقرير هذا المقام على هذا الوجه ينجلي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم (٥٤) ان الاحتمالات ههنا الخ) أى فى قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذى اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بيناته اذ هو بمعناه تفسير له وفى العصام ولاشبهة أن الحجج هى المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا بينا فتكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها فى قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهى صلة بين العامل ومعموله وليس المراد ان الاضافة على معني من كما فى قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمعناها هى البيانية كما صرحوا به لاالتبعيضية كما هو ظاهر كلامه الآتي فى بيان المعني كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لاتكون على معنى حرف من الحروف المعتبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد مااعتذر به بعضهم من ان كلة من هذه ليست بيانية ولاتبعيضية بل هى لابتداء الغاية فالاضافة لامية لادنى ملابسة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الي الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معني اللام أي المرتفع الذى هو من جنس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة فى الاضافة فمعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعنى الدوال فاضافتها الي ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمورة مثل وجوده ووحدته وألوهيته واما معنوية أي الدوال المتعلقة به وهذا التعلق امافي ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالي بها أوضمن الهامه تعالى بها الى النبي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى الدوال على

بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التى تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات ههنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للنبي وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الي حجج بمعنى من

أو اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى اوبجميع الحجج الساطعة

أمر من أموره كالنبوة أوالتى لهابه تعلق اما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملهمابها ولا يشكل علي بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف معهذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث انها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فتانك النسبتان امامتحدتان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه اربعة احتمالات وفى بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفصيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشى قول أحمد (قوله أواضافة الصفة الخ) هى كاضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الاضافة اللفظية التى لم يختلف فيها المعني قبل الاضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعهما البصريون بتأويل الاولى بانها على معني من والثانية على معني اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة انما تقال باعتبار الخ) توجيه لتفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أعم وحاصله ان الحجة تقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الي الله تعالى ركيك في المعني لان اضافة المشتق ومافي معناه انما هي باعتبار المفهوم للمضاف فيكون المعني حينئذ المؤيد لحجج الله تعالي أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة علي نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمخاصمة انما هي مع الرسول لامع الله فيكون المراد بحجج الله المعجزات التى أعطاها الانبياء حين مخاصمة الكفار معهم وتكذيبهم فى دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ماذكر وهي من قبيل المشتق فحقها ان لا تضاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة بحيث لم تضف لواحد من هذه حصلت الركة كادعاه القائل ومجرد كون الحجة تقال الخ لا يتبين من اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ماقدمناه في توجيه كلام المحشى وانما الذى يدفع هذا القيل ان يقال لا نسلم ان المشتق ومافي معناه انما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتكلم ولوسلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فتذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ بيان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهى ان اضافة الساطع الى الحجج اضافة لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لو معنوية على معني لام الاختصاص يصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على مافيه كما سيتضح لك وبهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيدين على كلام المحشى (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول أو لم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما قتضته العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعني الخ اشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خبير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة اذ هي موقوفة على ان ما يكون معجزة لنبي يمتنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فلئن قلت ان المعجزة هى الامر الخارق المقرون بالتحدى وعدم

المعارضة فلوكانت معجزة نبي معجزة لآخر لتحققت المعارضة قلت قال فى شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهي فيجوز ان يكون ما أيد به نبينا مؤيدا به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى* ان قلت لا نسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدى وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتي قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك * قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة الممنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلمنا الملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذ غاية ما أفاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة علي كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم أيد بذاك وهذا لا يستلزم أعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر أيد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التى هى ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من أفراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيرا ما يغاير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخيالي بمجرد دعوى الحصر بجعل أل في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى علي الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذى هو من جنس آحاد حجج الله تعالى علي بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آيته أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آيته أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلا ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على النبوة تلك السواطع اجتماعا وانفرادا ويتبين لك أيضا ما ذكرنا عدم صحة التمسك فى (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعني انه عليه السلام مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ الجمع أعظم من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك ليفيد الجميع وعلى تسليمه لا يفيد أعظمية آيته لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله كما في ناقة الله وبيت الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي أعظمية آيته وهو ضعيف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آيته عليه السلام في حد ذاتها لا على أعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلاوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة المستفادة من الاضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيتضح لك انه لم يصب كبد الحقيقة في هذا المقام غير المحشي المدقق والعلم لله (قوله لكن عبارة المحشى الخ) لما كان قول المحشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ ثم ايضاحه على كل من التقديرين يوهم استواء تطبيق عبارة المحشي علي كل من التقديرين حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخيالي يريد من الآية المفردة فى كلامه الجنس فتجرى على كل من التقديرين غايته انه عبر عن الجنس بالمفرد نظرا الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثانى لعبر بالآيات مريدا بها الجنس أيضا والسر فيه ما أفدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنعه البصريون بخلاف اضافة الوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وفقه فى الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عساه يقال ان تصريحه هنا بان عبارة المحشي لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بعينها فى تقرير التقديرين وأيضا يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقا للتقدير الثانى وهو ممنوع فان غاية ما يفيده التقدير الثانى انه صلى الله عليه وسلم أيد بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعهما ظاهر فتدبر (قوله ينبغي ان يحمل اضافة الخ) هذا الانبغاء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعني من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

بخلاف ماإذا كانت بمعني من والا فمثل اضافة الصـفة جعلها بيانية بمعنى من التى للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم ايهامها التخصيص مع افادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص لافادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف مااعتبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى اذ هى فيه للتخصيص قطعا ثم انه سيأتي فى كلام المحشي أولا وآخرا مايدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليـه السلام على سائر الانبياء وحينئذ فصفة المدح ان كانت كونه عليه السلام أيد بحجج كلها سواطع فى حد ذاتها فليس في العبارة مايدل علي اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة مايدل على اختصاصه عليه السلام بذلك فما وجه حكم الخيالى باولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آيته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثانى أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء فى اظهار شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كلها سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم السلام فمع ان العبارة لا تدل عليه ينعكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولي اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامرين بخلاف الاول فبواحد منهما وسينكشف لك توجيه كلام الخيالي من عبارة المحشى المدقق (قوله بخلاف ماإذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ماإذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيدين (قوله بل لامدح فيه) اضراب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولك ان تقول بل هو مستكره

ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعني من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى أظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

بشع قال الخيالى فيما نقل عنه وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الآخر باضافة

(٨ — حواشى العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهي قال المدقق اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضا لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة انتهي (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفاوتة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره فى ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالانبياء ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كما زعم المحشي انما يكون بالصفات المختصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منـه اذ من أوتى حججا كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتى المتفاوت فى السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمهمل بخلاف ماإذا تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم باو العاطفة ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخبط في تقرير كلام المحشي وأتى بما يمجه من له أدني مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب اللف هذا والمناسب التوجيه بان افادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حمله المحشى على معني انه من قبيل اضافة الصـفة الى الموصوف أخذا بظاهر مانقل عن الخيالى من بيانه بقوله فالمعني الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه انتهى وقال المحشي المدقق معني كونه من ذلك القبيـل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور فى كتب النحو انتهى ومراده من التأويل ان أخلاق ثياب أصله مركب وصفى فحذف الموصوف فحصل عموم في الصـفة فأتى بما كان موصوفا وأضيف اليه على معنى من البيانية أى أخلاق هى ثياب كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا يغيب عنك ان ماذكره المدقق هو الصواب فان المنقول عن الخيالى من قوله وانما لم تحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الخ انمـا يستقيم على مافهمه المدقق فان المراد من مقابل الظاهر على مافهمه المحشى ان لاتـكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيتوجه عليه المنع بانه لايلزم عند عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الخلو عن تلك الفائدة وان يكون هناك تخصيص فى الصدر وتعميم فى الآخرفان الاضافة لو جعلت بيانيـة على معني من لايلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لوجعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ماقال المدقق يكون معناه انمـا جعلنا الاضافة على معني من البيانيـة بالتأويل المذكور ولم تحمـل على ظاهرها بان تكون من اضافة الوصف لمموله أوعلى معنى اللام لخلوها الخ ولا نظر لـكونها من اضافة الصفة لانها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين وما نقل عن الخيالى من قوله فالمعنى الحجج الساطعة الخ بيان لحاصل المعنى اذ بجعل الاضافة بيانية تـكون الحجج كلها سواطع وانمـا لم يقل الخيالى فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع انه أوضح كما لايخفى لما أشار اليه المدقق من افادة ان الاضافة البيانية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى ان بعض الناظرين اعترض الخيالى بان الاولي ان يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه ان ساطع حججه أصله حججساطع فوصف جمع الـكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتنظيره بجرد قطيفة أولى اذ لم يرتـكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبمـا ذكرنا اندفع ماقيل الخ) القائل الفاضل الحلبي فان كان منشؤ اعتراضه عدم فهم ان الاضافة للاستغراق كان محصله ان المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى انه أيد ببعض من الحجج ساطع سواء كانت الاضافة للصفة أوعلى معني من وهذا لاينافى ان يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أيدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضا مماثل له فى السطوع وان خالفه في نوعه مثل احياء الموتى ونبع الماء من بين الاصابع فجوابه ان الاضافة للاستغراق كما هو الاكثر (٥٨) وان كان منشؤه فهم ان الساطع الذى أيد به عليه السلام ليس فى العبارة مابدل علي سطوعه بالقياس الى جميع الحجج كان محصله ان الاضافة وان كانت للاستغراق فتدل على الاعظمية ان جعلت اضافة الصفة أو على معني من بالمعني الذى أردتموه ولـكن الاضافة تحتمل ان تـكون على معني اللام أي الساطع من جنس حجج الله وهذا لاينافى ان يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر يماثله فى السطوع فجوابه ان الاضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر ان السطوع بالقياس الي جميع الحجج فتـكون العبارة دالة على الاعظمية ظاهرا وان لم تـكن نصا لاحتمال ان تـكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خبير ممـا ذكرنا انه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لايندفع بما ذكره بان يقال ان العبارة وان دلت على انه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لـكنها لاتدل على ان غيره عليه السلام لايؤيد بمثل ماأيد به فى السطوع بان يكون متحدا معه في نوعه مثل احياء الموتي فتذكر والله أعلم (قوله لانه اذا كان الخ) علة لاندفاع القيل وقوله فاشعار العبارة بها أى بالاعظمية وقوله نعم انها أى العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال المحشى المدقق الخ) اعلم ان ههنا مقامين الاول اثبات ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام على آيات سائر الانبياء عليهم السلام والثانى بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشي المقام الثانى وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق ومحصل كلامه فى المقام الاول ان افادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الاولى كون اضافة الحجج الى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهـذا لايستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الانبياء عليهم السلام المقدمة الثانيـة كون اضافة الساطع الى الحجج لفظية من اضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن أل فى المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها انه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لاينافى ان يكون هناك ساطع آخر

وبمـا ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقرير أن يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبيا انمـا يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل عليه بطريق القطع لـكن المقام خطابي يكفى فيه الظن قال المحشي المدقق فى توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات

من ذلك الجنس يماثله فى السطوع أوأسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم يتعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الاولى بناء على ماقال المحشي من ان الاضافة اذا كانت استغراقية كان المتبادر ان يكون السطوع بالقياس الى الجميع المقدمة الثالثة ان تكون الآحاد المندمجة فى جمع حجج مليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبي فرداواحدا ومجموع حجج نبى آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هى الافراد التى جمعت الحجة بالقياس اليها والا كان مفادها انه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لاينافى ان يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع اذ ما كان معجزة لنبي لايمتنع ان يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه فغايته اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد من الآحاد الشخصية وهو لاينافي ان يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الاحاد هي المجموعات يكون المعنى انه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التى أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على ان آيته عليه السلام ساطعة بالنسبة الى كل مما تأيد به سائر الانبياء فكانه قيل آيته ساطعة علي آيات الانبياء (قوله بناء على ان الخ) مقول قال (قوله التى جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الافراد بمعني عبر عنها بصيغة الجمع وعلى كل فضميرهى للحجج وضمير اليها للافراد وفى بعض النسخ بافراد الحجة (قوله فكانه قال بساطع الخ) قد علمت ان قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الاضافة للضمير فيه لنسبة الحجج الى الله تعالى واليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتملان وجوها فقصد المدقق بهذا التفريع أداء معني النسبتين على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله ان الحجج منسوبة اليه تعالى

> آيات سائر الانبياء بناء على أن المراد بافراد الحجج التى جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكأنه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

من حيث انه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام واليهم من حيث ظهورها فى أيديهم ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع علي حاله (قوله والا لم تفد الخ) أى وان لم يكن المراد من الافراد المجموعات بل الاشخاص ولم تكن الاضافة للاستغراق لم تفد العبارة أعظمية آيته الخ وقد أوضحناه لك مع بيان انه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الاولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله ان أولوية الاحتمال الاول المبنية بافادة الاعظمية لاتتم هنا الا ببيان مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بان يكون مفاد الاحتمال الثانى حاصلا من الاول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه ان كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لاولوية أحدهما وحيث ان الاحتمال الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية مانقل عن المحشي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا مستفادة من الاحتمال الاول وهو انما يتحقق بجعل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ماتأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا أريد من الاحاد الاشخاص فانه لاينافى ان يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه سواطع * ان قلت غاية مايستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت المتبادر من الوصف الذى يجرى على مجموع ان يكون ثابتا لكل من أجزائه مالم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بان تكون هى الاشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء أى التى أضيفت الى ضمير الله تعالي وانما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتمال التركيب على الاحتمال الاول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا الى الاحتمال الثانى

(قوله وان كان بعضها) اى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم ان يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشى وقوله على ما نقل أى لاجل ذلك المنقول الذى يفيد ان الاحتمال الثانى دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو فى الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفى الثانى كون الاضافة على معني من التى للبيان فلا يرد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيالى فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان بيانه المنقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه المولى المحشى كيف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الاحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معني من التى للبيان كما لايخفى وأنت بعد هذا لا يغيب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشي والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثانى مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون علي معني من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد فى الاحتمال الاول على كلاميهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لايخفى انه لاحاجة الى تكلف الخ)قد علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول أعظمية آيته عليه السلام الثانى افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح علي الوجه الا كمل الاولى وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر ان أراد نفى الضرر من جميع الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان أراد به ان المقصود أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم أنه المقصود اذ المقصود التمدح الاتم الاولى وان أراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الا كمل الاولى أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لا يضر فى افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لايخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الاية فان هذا تمسك باذيال التعبيرات مع الاغماض عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينازع فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توهم الخ) محصله ان الاتيان بالفاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقدرة

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه فى الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لاحاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة و جعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء و يدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم أما الخ) الفرق بين توهم أما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضا منشؤ الاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني * ان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي فى الحس المشترك أو خزانته الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذكر ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلفظ فحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال * قلت ليس المراد ذات الذكر بل كونها مذكورة في النظم أعنى تركبه منها وكونها جزأ منه ولا شك انه معنى جزئي ينتزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكر * فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهى ماحكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهى ماحكم العقل بواسطته فى المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التى يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لايكون كاذبا * قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة فى كل نظم مماثل للمذكور فى هذا المقام سواء فى النظم الذى وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ماذكرنا سر حكاية المحشى المدقق هذا الفرق بكلمة قيل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة فى نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع نظرا لكثرة وجودها فى نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرعيا فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها محذوفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انها مذكورة فى النظم الخ) أى كل نظم على ماقررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجود أما فيه مندرج فى الحكم بوجودها فى كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه أي فى نظم عبارة الشارح لا في كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيالي فى نظم الكلام

الوهم انها مذكورة فى النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير أنها مقدرة فيه وتحمل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما مشروطة بكون مابعد الفاء امرا أو نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالي واذ لم يهتدوا

مرتبط بالاحتمالين قبله (قوله فيكون حكما كاذبا) أى هذا الحكم المتقدم وان كان من الوهمي ما يكون صادقا كالحكم بعداوة الذئب للشاة وعبارة المحشي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذبا كما لايخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاولى فى التعبير ماقال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر انه اعتراض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبارة العصام ظاهرة في انه اعتراض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ مانقل المحشى وظاهر ان مابعد الفاء هنا ليس أمرا أو نهيا وكذا ماقبلها ليس منصوبا بأحدهما ولا بمفسره ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحا كما ستأتي الاشارة اليه فى كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي فى حواشيه على المغنى قال العصام فى شرح الكافية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فبذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزاء أمرا أو نهيا ناصبا لما بعد أما وقوله تعالى واذ اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالي فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا يحتمله وللفاء فيهما احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيبويه زيد حين لقيته فانا أكرمه وقيل هذا في اذ مطرد انتهى فما قيل بعد تسليم كون كلام الرضي مضرا على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء ههنا حتي يرتفع النزاع بينهما انتهي غير وجيه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكنها على صورتها حيث أتي بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط ومابعدها للدلالة على ان مابعد الفاء منزلته بعد منزلة ماأضيف اليه الظرف كما فى قولك زيد حين لقيته فانا أكرمه فان الاكرام بعد اللقاء وكما هنا فان مابعد الفاء ان كان لمدح العلم والمختصر فحقه ان يكون بعد تمهيد طريق التأليف واستيفاء آلته أعنى حمد الله والصلاة الخ وان كان للاخبار فكذلك باعتبار الذكر فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجري فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع فى الظروف كثيرا والغرض منه
أمر معنوى كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم المحشى بالاولوية يقتضي صحة التوجيهين السابقين ووجهه فى الثانى ماعلمت
من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير انه تكلف يمكن تأدية الغرض بدونه وفى الاول انه نظير
مااعتبروه فى قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق واكن على قراءة الجزم وقوله انه من يتق ويصبر حيث جعلوا
الجزم فى الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفى الثانى على تقدير شرطية من وجزم يتق ووجه الاولوية ان التوهم
اعتبار مالم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزيلى الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ
عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذلم يهتدوا به فسيقولون وقوله واذ اعتزلتموهم ومايعبدون
الا الله فأووا وقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه فى نحو قولهم زيد
حين لقيته فانا أكرمه انتهي وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ماقيل فيه مافيه لان الشيخ انما ذكره فى الظرف الذى
يكون بعده أمر أو نهي وقد أنكره ذلك المحقق ههنا علي ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع انه يمكن الجمع
بين الاجراء المذكور والتقدير بأن يجرى الظرف مجري الشرط ويقدر أما قبله اذ كل شرط لابد له من اداة انتهى (قوله
متعلق بالتقدير اذ لايجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تعويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثانى ومحصل
الايراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان باما اذ هو
حكم مطابق للواقع بانها ملحوظة فى نظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مانعة من ذلك لما بينها وبين أما من المنافاة اذ
هي مقتضية لربط مابعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور أنها فى أوائل الكتب
اما من قبيل الاقتضاب أو
فصل الخطاب فلا يكون
مابعدها مرتبطا بالذى قبلها

به فسيقولون هذا (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذلا يجوز الجمع بينها و بين أما
لأنها فى اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلا هما يقتضيان الانقطاع
عما قبله وأما على تقدير التوهم فالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء

مدح

وليس هذا الايراد من قبيل الكلام على السند الاخص في
شيء حتي لايحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثاني تقدير اما مع جعل الواو عوضا بعد حذفها فالواو
عوض وليست عاطفة حتى تقع المنافاة كيف وانه لايجوز الجمع بينها وبين أما الى آخرماذكرتم * ان قلت أى مناسبة بين الواو
وأما حتى تكون عوضا عنها * قلت المقصود من ذلك التعويض تزيين اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤت بها كان ثقيلا لأنها
تخلفها فى أحكامها ومثل هذا التعويض لايستدعى مناسبة على انها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان اما كذلك وان
اختلف الربطان وأيضا الواو تأتى للاستئناف في الجملة كما فى قوله تعالى لنبين لكم ونقر فى الارحام وزائدة للتأكيد كما فى قوله
تعالى وفتحت أبوابها فتناسب أما اذ يؤتي بها للاقتضاب والتأكيد (قوله امامن الاقتضاب) هو لغة الانقطاع يقال اقتضب الغصن
انقطع واصطلاحا الانتقال مما ابتدىء به الكلام شعرا أو نثرا الى مالايلائمه عكس التخلص فانه الانتقال مما ابتدىء به الكلام
الى مايلائمه فههنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلي الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملائمة بينهما
وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه فى
كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وبتحميده فاذا أراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله
أما بعد انتهي ومثلها كلمة هذا كما فى قوله تعالي هذا وان للطاغين لشرمآب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لايشتبه
على السامع ماأريد منه وقيل الحكم بالبينة واليمين وقيل الفقه في القضاء وكلمة من فى قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون
تعليلية أو تبعيضية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بانها من أحد الامرين في أوائل الكتب ومقابله حينئذ انها فى
جميع مواردها للتأكيد وتفصيل المجمل وهو محوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضي استعمالها لمجرد التأكيد ويصح ان
يكون مرتبطا بالحكم عليها بانها من فصل الخطاب أى كما هو المشهور فى فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة فى نظم الكلام حكما غير مطابق للواقع وهولا يتوقف على عدم وجود ماينافى أما فتكون الواو على ماهي عليه من العطف حيث لامحذور منه كما بينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ ألا ترى انا حكمنا بوجود الجزم فى المعطوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء فى يتقي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمده لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجميل فيكون حمدا لامستلزما له وقوله يدل على التعظيم مبني علي ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف فى حواشى الكشاف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التى لامحل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخري مسوقة لمقصود آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ماقيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاولين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده علي احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أى بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أى على تقدير

التوهم أما على تقدير التقدير فهو معمول لاما أو يكن المقدرة أو لما وقع فى الجزاء ان كان من متعلقاته (قوله ذكر بعض المحققين) هو المحشي الكستلي وحاصله اعتراض علي الجواب الثانى بان عدم المانع مسلم في عبارة المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها لعطف المجمل على المفصل وكلمة اما لمجرد التأكيد اذ ليست مما وقع فى أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف مانحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكى خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعويض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما المقتضية الانقطاع وأنت خبير بانه يمكن تقرير جواب المحشى بما يندفع عنه الاشكالان ويفيد صحة عبارة السكاكى وحاصله ان الايراد مبنى على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافى ماتقتضيه كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لها ما تعطف عليه كان يقال أما الابتداء بالبسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبنى علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب فى عبارة المفتاح نعم يؤخذ من كلام الكستلى توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لايحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور فى المفتاح بعد تفصيل الاصلين فى أواخر فن البيان وفى شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانصه هذا ضبط اجمالى لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلكة عند الحساب انتهى *قال الخيالى وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع فى مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعنى الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الآخذين لها وان لم تكن كذلك فى نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعنى دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطاء فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا فى الاعتقاديات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم بأباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الي آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة هنا

اسلامية دينية على ماقال فى المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الأسلاميــة التى يكون البحث فيها جاريا على قانون الاسلام قال السـيد والمراد بكون البحث على قانون الاســلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبـد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ فى جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لايصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا فى اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا تقرر هـذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتـد بها معناه ان جميع الاحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتـداد بها دينا ولتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لاتخالف القطعي منـه فى اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلولة للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلولة له بخلاف ماإذا خالفت القطعي فى اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبما يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحـد لايصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالنزول والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التى يقطع بها في الفلسفة دون الاسلام وخلاصته كما ان مسائل الفقه لاتكون شرعية الا بعد أخذها من الشرع كذلك العقائد لاتكون اسلامية دينية الا من حيث عدم مخالفتها للقواطع من الشريعة وليس المراد ان الوثوق بالعقائد موقوف على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا يؤدى الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقية الكتاب والسـنة فرع دلالة المعجزة وهى فرع التصديق بانها فعل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسل المصـدق لهـا فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقية الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع تجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لاأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تغتر بمـا يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد علي الغير لاتحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزاؤهما اذهى الاساس لاالمجموع وهذا الاطلاق حقيقى عندالاصوليين كما يطلقان على المجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لايتوقف على اعتقاد حقيتهما بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عـدم اعتقادك بحقية الأصل وما ابتني عليه وحقية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرحناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتيك مايستفاد منه صحة ان يراد من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اى اعتقاد ثبوتها على

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولايتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحـوال الجـنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها و يعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا مايحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتـداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف علي المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لايخفى فيكون الكلام أساسا للكتاب والسنة الذين هما أساسان للعقائد الاسلامية

نقل

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته أم لم يتوقف كمسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بان الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام أعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسيأتيك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أي ثبوتها عند المتقد أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهار في كل الاضمار وقدعلمت معني الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أي في محل المضرة

ان لم تؤخذ منها بان خالفت القطعي وقوله العقلية الصرفة أي التي لم يكن البحث فيها جاريا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أي اعتقاد حقيقتهما وقوله ومرسلا للرسل ومصدقا لها أي انه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما مما يكفي العقل في ثبوته كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الي أن أل في قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الخيالي في هذا المقام تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بشهادة الفاء في قوله ففي هذه القرينة الخ اذ هي في الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ماقبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترق في المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبري فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى علي ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية وتقدم بيان هذه المقدمة في قوله القواعد جمع قاعدة الخ أي بالدعوى مفرعة عليه يرشدك الى هذا مانقل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة في اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعني أساس أساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه

> نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضى كون الشيء أساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

(٩ — حواشى العقائد أول) اشارة الي ان ماقدمه لاثبات هذه المقدمة أعني قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد في كلامه بالمعنى اللغوى فتدل الفقرة ان الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لاغير فلا يتناول قولنا أساس عقائد غيرهما فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فقوله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله وأساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا تقرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام أساس أساس العقائد لكن عندنا قياس استثنائي يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وأنت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانية وبالعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام أساس الخ كان بعض العقائد أساسا لنفسه والتالي باطل لما فيه من الدور فيبطل ان يكون علم الكلام أساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جعل أساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه وارادة البعض من اسم الكل شائع ووجب أن يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد بمعني كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جعلت أساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهو اسم للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعني التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء فقول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التي جعلت أساسا بعض الكلام فصح ان تراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعني المسائل الاعتقادية

لايمعني الاعتقاد وانت بهذا قد انكشف لك ان لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة فى بيان الملازمة خلافا لما توهمه المحشي
(قوله وثانيا ان الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها ان دليلكم وان دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن
عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا
مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة الي تكرر الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس
العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الاولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على
النحو المتقدم الكتاب أساس ماهو من الكلام ثم من قول الشكل الاول وأساس ماهو من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس
الكلام أو يقال من الشكل الاول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة ان العقائد من الكلام
ينتج المطلوب وبيان الكبري الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة
الاجنبية أعنى ان أساس الاساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد اشارة الى الكبري وقوله لان أساس
الاساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ اشارة الي الصغرى وقوله لان العقائد من
الكلام يصح ان يكون اشارة لكبري الدليل الاول فى بيان الصغرى فيكون قوله فاساسها اساسه اشارة لكبرى الدليل الثاني
المنضمة الى نتيجة لدليل الاول صغرى ويصح أن يكون بيانا لقوله فاساسها أساسه اذا جعل كبرى للشكل الاول المحذوف صغراه
على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ اشارة لمقصود المعارضة وقد انكشف
لك من هذا ان قياس المساواة مثل قولك أمساو لب وب مساو لج ان اعتبر بالنسبة لقولك أمساو لب لا يكون منتجا لذاته بل
يتوقف على صدق المقدمة الاجنبية كما فى المساواة والملزومية والمظروفية وان لم تصدق لا ينتج كما فى النصفية
والضعفية والمباينة والعداوة
وان اعتبر بالقياس الى قولك
أمساو لمساوي ب كان منتجا
لذاته فى جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف
ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وتقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو عدو ج وان اختلفت عداوتهما
وهو بهذا الاعتبار يكون قياسا حقيقيا مندرجا فى تعريفه ولا يتوقف الانتاج بالذات على تكرر الحد الوسط قال المحقق الرازي فى
شرح المطالع سبق الى أوهامهم ان الاستلزام بالذات انما يكون اذا تكرر الوسط ولا برهان لهم دال على ذلك ولا فى تعريف القياس
مايشعر به على انهم اذا اوجبوا تكرار الوسط فى الاستلزام بالذات فما مقالتهم فى مقدمتى قياس المساواة بالنسبة الى قولنا أمساو لمساوى
ج ان زعموا استلزامهما اياه بواسطة فقد أنكروا بديهة العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرر الوسط وان اعترفوا بان ذلك
الاستلزام بالذات فقد ناقضوا قولهم كل قياس اقترانى فهو مركب من مقدمتين مشتركين فى حد اذ قياس المساواة على هذا التقدير
من قبيل القياس الاقترانى انتهي ببعض تصرف ولكون انتاج قياس المساواة بالاعتبار الثانى بديهيا لم يتعرض الخيالى لبيانه بخلافه
بالاعتبار الاول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولا الحصر الخ جوابان عن المعارضة الاولى حاصل الاول منع
الملازمة فى شرطيتها بمنع بعض ما أبنت عليه أعنى دعوي ان الكتاب لا يتوقف الا على تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم ان
في هذا المنع احتمالين أحدهما ان يقال لانسلم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل فى توقف الكتاب وهو الظاهر
من عبارته الا ان الدور حينئذ على حياله لبقائه فى توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لانسلم الحصر
لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فحينئذ يندفع الدور لكن هذا
ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهي وقرره المحشي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله ان الكتاب وان كان يتوقف
على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكنا نريد من الكلام غير المسائل من مباديها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون
مفاداً للفقرة الثانية وان تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب ان تمنع الملازمة بمنع ان العقائد الموقوفة

وثانيا ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لان العقائد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة
مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب

المتوقف

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لا يجوز ان تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل المعتقدة كذا قيل وأنت خبير بان الخيالى لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور مالم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثانى وحاصله ان أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساس أساس الخ انه يلزم أن يكون الشيء أساسا لنفسه من جهة واحدة فالملازمة ممنوعة وما ذكرتم فى بيانها غير تام التقريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسا لها من حيث اعتدادها وان أردتم مطلقا منعنا بطلان التالى قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة اياها ومنع بطلان التالى وما قيل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليلها ولذا قدمه ففيه ان التسليم المذكور يأبى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لايقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لايفيد فان الكتاب والسنة لايصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتداد بهذا المعنى لايتوقف على التصديق بحقية الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور اذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيتهما ثم يستفاد التصديق بحقيتهما من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانيا ان المتبادر الخ) جعله المحشى فيما سيأتي منعا لكبرى المعارضة أعنى قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساس العقائد اذ المتبادر من أساس الشيء مايكون أساسا له بلا واسطة وفيه ان المدعي كون الكلام أساسا للعقائد

فى نفس الامر بناء على الدليل السابق فلا وجه لمنع الاساسية فى نفس الامر

المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن مايتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستندا بعدم التبادر وأيضا لاوجه لاختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطه أساسيته للعقايد على ما ينطق به دليل الصغرى لايقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقيبه أعنى قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لايخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحدا وهو الصغرى في بادىء الامر وكبرى دليلها فى التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن فى نفس الامر مايكون أساسا لجميعه لا لبعضه وجعله بعضهم منعا للصغرى على ان المراد من الذات مايقابل الاعتداد وتوجيهه لانسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لابحسب الذات وفيه أن المدعى أيضا الاساسية في نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وانه خلاف المتبادر اذالذات حينئذ مقابل الاعتداد المعتبر قيدا للمؤسس فتكون الذات قيداً للمؤسس وقد جعلت قيداً للاساس فالوجه جعل هذا المنع متوجها الى تقريب دليل المعارضة أى لانسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذالمتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية مايكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد انما هو بالواسطة أعنى ان فى نسبة كل من الاساسين الى مانسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع لصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لايمنع تقريب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام أوان أساس ماهو من الكلام اساس له على اختلاف التوجيهين وهذا فى حيز المنع اذ أساس الفن مايتوقف الى آخر مااوضحه المحشي واعترضه بعض الافاضل بان الاساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولا شك أن المبنى والموقوف عليه للجزء مبنى للكل وأجاب عنه بعضهم بأن فى الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لاتتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالمنع مبنى على اعتبار الكلام اسما

لعروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة فى مسمى الكلام سلمه وانتقل الى منع آخر انتهى وفيه ان الهيئة الاجتماعية ليست من الامور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الامور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والموقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لايشذ عنها شيء بان لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة فى توقفه علي الجزء ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بانها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التى يمتنع توقفها على الجزء لما ذكره هى الملحوظة واحدا واحدا ويعبر عنها بالكل الافرادى فقد اشتبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر *قال المحقق الدوانى في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلى بها وان كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثانى هو معني الكل المجموعى ولا حاجة فى ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك انتهى فالمناسب تسلم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالى وانتقل الى منع آخر (قوله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحشي بما حاصله ان المقدمتين بعد تسليمهما لايستلزمان كون الكتاب أساس أساس العقائد اذلا يقال للشيء أساس الاساس الا حيث أتحدت جهة الاساسية والكتاب أساس للكلام من حيث اعتداد الكلام ضرورة انه أنما كان أساسا له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعتداد والكلام أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة انه أنما كان أساسا لها من حيث اساسية ذات العقائد للكتاب الذى هو أساس العقائد فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون من حيث ذاته أساسا للعقائد فلم يكن الكتاب أساسا لاساس العقائد أعني الكلام من حيث هو أى أساس العقائد أساس لها اذالكتاب أساس للكلام من حيث اعتداده والكلام أنما كان لنفسه
اساسا للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساس أساس العقائد فانه باعتبار ذاته أساس للكتاب وهو باعتبار ذاته اساس للعقائد فكان أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس لها فقوله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساسا للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساسا للعقائد وقوله والكتاب أنما هو الخ أى فيكون الكتاب أساسا للكلام من حيث اعتداده واعترضه المحشى تبعا للمدقق بما حاصله ان أتحاد جهة الاساسية لايحتاج اليه في الحكم بكون الشيء أساس الاساس اذ مدار كون الشيء أساسا لا خرانه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكفي فى كون الكتاب أساس الكلام ان يكون الكلام متوقفا عليه باعتبار صفته كما انه يكفي فى كون الكلام أساس العقائد ان تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما فى قولك زيد عدو عدو بكر أو مباين مباينه فانه صحيح وان اختلفت جهة العداوة والمباينة واسبابهما نعم لابد من أتحاد الجهة فى الانتقال من الحكم بكون الشيء اساس اساس لشيء الي الحكم بكون الاول اساس الآخر اذ لو قلنا زيد أساس لعمرو من حيث علمه وعمرو من حيث ذاته أساس لبكر لايلزم منه ان يكون زيد أساسا لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله ان الكتاب حيث كان أساسا للكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد فحاصل القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعتداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب اساسا لأساسها لان الكلام من حيث ذاته اساس للعقائد والكتاب لا يكون اساسا للكلام باعتبار تقيد الكلام

وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب أنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه أساس الاساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لايتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بدّ أن يراد بالمسائل التى جعلتموها أساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد أساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لايحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساس له فيكون الكلام أساسا

بهذه الحيثية أعنى حيثية ذاته بل من حيث اعتداده فحاصل قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس ان الحد الاوسط غير مكرر فى الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيد به في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خبير بان هـذا القياس ليس من الشكل الاول فى شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الي قولنا الكتاب اساس اساس العقائد كما هو المقصود كان منتجا له بداهة ولو قيد الكلام فى المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما نقلناه عن القطب ان اشتراط تكرر الحد الوسط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب اساس العقائد لم ينتجه لامن حيث عدم تكرر الحد الوسط بل من جهة عـدم صدق المقدمـة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان اساس الاساس اساس الا ترى الى قولك زيد مباين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مباين لبكر فانه ينتج بالذات زيد مباين مباين بكر وان اختلفت جهة المباينـة فكذا قولك الكتاب اساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته اساس العقائد يستلزم الكتاب اساس اساس العقائد ولا انتاج اذا أخـذ بالقياس الى زيد مباين لبكر لان مباين المباين لشيء لايلزم ان يكون مباينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب اساسها العقائد لان اساس الاساس لشيء لايلزم ان يكون اساسا لذلك الشي واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيالى فاعـلم ان ليس غرضـه من المنع الاخير منع التقريب اذ هـذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخري وهى الكبرى أعنى قولنا الكلام اساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف انتاجه على صدق قولنا اساس الاساس اساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها فى بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التى معنا تقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقائد ولا يستلزم الكتاب اساس العقائد فان الكتاب اساس للكلام من حيث اعتداده والكتاب من حيث ذاته اساس العقائد فلا يكون الكتاب اساسا للكلام من الجهة التى كان الكلام باعتبارها اساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب اساسا للعقائد ولمـا كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمـة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ هـذا فانه مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول بانا اطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام والله أعـلم قوله ابطال للتوجيه الخ هـذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبارة البحث ظاهرة فى التوجـه للدعوي وقوله بانه مستلزم أى كون الكلام اساس الخ وقوله جميع العقائد أى المتعلقة بذات الله ورسـوله لاجميع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتى بمنع الحصر لايدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ماذ كرتم أى حيث قلتم واساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لامه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة لخصوص المسائل التى توقف عليها الكتاب وهى بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان اللزوم ان يقال هذه المسائل اساس الكتاب والكتاب اساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسـه أى بجعل نتيجة هذا القياس صغري لقولك واساس جميع العقائد اساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى عليك مافيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضعفه اذ الفرق بين الاعتبارين انمـا هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه اساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لايكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لايخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ماقررناه فى نظيرها السابق ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين فاتى بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الخدش اذ هو بعض معانيه ويكون هذا بيانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله فى اشتمالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عمهم من حد علم ونصر ا فان الاشتمال لا يتعدى بنفسه بل بالباء أو على .ه معناه

لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله أن الكلام أساس العقائد لانه أساس الكتاب الذى هو أساس العقائد وأساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على

التستر على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق انها من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو مانعة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد ولا محذور فيه فيقال في اثباته الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله تحكم بل ترجيح للادنى في التوقف عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون المنطق الخ وهذا

مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل أو مباحث النظر أيضا فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجيء * وأما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله أساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساس أساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا (قال وان سلم الخ) اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهي أقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية أصلا فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر * واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى أعني قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الاساس ما يكون أساسا بالذات والكلام ليس أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسند ان أساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من أي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الاساس ولعله أراد هذا بقوله فليتأمل (قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح الخ) تفريع على ماسبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبني علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضا مبنى الاحكام الشرعية العملية

وان أمكن التزامه في ذاته لكن لا يناسب التزامه هنا اذ غرض المانع تحقيق ان في الفقرة الثانية ترقيا في المدح بدلالتها على ماله اختصاص بالممدوح (قوله على ان في توقف الخ) هذا مع كونه كلاما على السند الاخص غير تام اذ من مباحث النظر كونه واجبا وانه يفيد العلم ولولا التصديق بهذين لما حصل التصديق بالمسائل التي يتوقف عليها الكتاب نعم هو لا يتوقف على جميع مباحث النظر اذ من مباحثه ان العلم بوجه دلالة الدليل عين العلم بالمدلول أولا وان النظر الفاسد لا يولد الجهل وان ترتب العلم عليه عقلي أو غيره (قوله ولا استحالة فيه)قيل لا يخفى ان الكلام ليس في المحالية وعدمها بل في الفائدة ومعلوم انه لا فائدة في الحكم بان صفة

الشيء تتوقف على ذلك الشيء انتهي وأنت خبير بان المقصود الامتداح بان الكلام أساس بل الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله قال الفاضل المحشي)هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساسا لنفسه (قوله والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام هذه اللوازم جميعا اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله عليها أي العلوم العربية والمراد من هذا البعض المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونهما مبني لها أولا وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا الخ) لايقال فحينئذ تدل الفقرة الاولى على ان الكلام مبنى للكتاب والسنة فلا تمتاز الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالممدوح لانا نقول كونه مبني لهما واضح من الثانيــة دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الاولى للكتاب والسنة الذي جعــل بيانا للنسبة الاولى من النسب الثلاث التى تضمنها صغرى دليل دعوى الترقي كما تقــدم وحاصلها ان الفقرة الاولى ليست شاملة لهما ضرورة اشتمال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصا بعلم التوحيد وهــذا الحصروان لم يكن تحقيقيا فهو ادعائي لغرض تعظيم شأن عــلم الكلام ببيان ما يكون باعثا على التأليف وحيث ان الفقرة الاولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور وانما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترقي بوجه آخر مثل ان الاولى أفادت ان الكلام مبنى الاحكام الفقهية والثانية انه مبنى الاعتقادات التي هي أصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بمــا حاصله لا نسلم ان الضمير ضمير فصل لم لا يجوز ان يكون ضميراً منفصلا مبتدأ خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على تقوية الاسناد سلمنا لكن لا نسلم دلالته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالته على حصر المسند اليه في المسند بمعونة مقام المدح بمــا يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالته على حصر مبنى علم الشرائع في علم التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو انمــا يجب لو تقدم على العطف وحيث تأخر فلم لايجوز ان يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا يشكل عليه

بل كونهما مبنى لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الــكلام أساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يريد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتــين وأما لو كان العطف مقــدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الــكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على ان مبنى علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعهما خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي ان مبنى علم الشرائع يتناول الــكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لــكن لا نسلم دلالته على عدم شمول الفقرة الاولى الــكتاب والسنة اذ المدعى شمولها اياهما في نفس الامر اذ علم الشرائع كما ينبنى على التوحيد ينبني عليهما والحصر المستفاد حيث انه ادعائي انمــا يقضي بعدم الشمول بحسب الادعاء فقولــكم فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور ان كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وان كان معناه لا تناسب من غــير مدعي الحصر فممنوع (قال الخيالي ويمكن ان يقال الخ) فيه اشارة الى ضعفه اذ هو مبنى على خلاف مختار الشارح من ان مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزأ من علم الــكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فان قيل لا يجوز ان يكون للــكلام مبادي تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انمــا تتبين في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الــكلام بل الــكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علماً أعلى ولا ان يكون علماً شرعياً للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وذكر الشيخ ان مبادى العلم ان لم تكن بينة بنفسها بينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادى الطبيعي ومن مــسائل الفلسفة الاولى أو في علم أدنى كامتناع الجزء الذى لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادى الالهى لاثبات الهيولى والصورة انتهى ووافقه السيد في شرح المختصر قال والحق ان

اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها نهى محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هى علم على حيالها وانمـا سميت مبادى كلامية لكون علم الـكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليهاوقيل مبادى كلامية ونقل عنه في حواشي ذاك الشرح * لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الـكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها فى الادني كما لا يخفى لانا نقول لانبين مباديهما أصلا بل تبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفى كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بهـا فلا ثقة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب العضد وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الـكلام ووافقهم السيد فى شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قددونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبه فى علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً فى نفسه عما عداه ليس له مبادي فى علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالـكلية أو مبينة فيه فتلك المبادي مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة فى علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليـه مما لا يجترىء عليه الا فلسفى أو متفلسف يلحس (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل انتهى

ان المراد بالقواعد الادلة

وهو تشنيع على السعد وحاصله ان علماء الشرع أرادوا ان يكون لهم علم شرعي يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضعوا علم الـكلام وجعلوا موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وقسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والعرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والقـدرة والـكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عقيـدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فعزلوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليـه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله فى الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحالته ككون الطاعة سبباً للسعادة فى الآخرة والمعاصي سببا للشقاوه فيها فالمتكلم يبتديء نظره في أعم الاشياء أولا وهو المعلوم ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادي سائر العلوم الدينية من الـكتاب والسنة وصدق الرسول فالمفسر قد أخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الـكتاب فنظر فى تفسيره والمحـدث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق ثبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فعـل المـكلف فنظر فى نسبته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصولى واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر فى وجه دلالته على الاحكام ولا يجاوز لنظره قول الرسول عليه السلام وفعله فان الـكتاب انمـا يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله وقوله انمـا يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الـكلام فـكان الـكلام هو المتكفل باثبات مبادي العلوم الدينية كلها فـكان كلياً وهى جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا فى علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالاصول بالقياس الى العربية والفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذ كورة فى بيـان تلك العقائد على التفصيـل والـكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان اسـتلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالـكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا فى بحثهم عن النظر والدليل عالة على الفلاسفة فى علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تخالف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم فى تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الغزالى في كتاب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وانمـا هو الاصل الذي نسميه في فن الـكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقـد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان نفرد القول فى مدارك العقول في غير هـذا الـكتاب ونهجر فيـه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفى آثارهم لفظاً لفظاً ونناظرهم في هذا الـكتاب بلغتهم أعنى بعباراتهم فى المنطق انتهى فتجويز السعد تجويزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعنى مباحث النظر والدليل مبينة فى علم غير شرعي وهو المنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه فى البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبـد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مبينة فى علم المنطق وليس هناك علم آخر تبين فيه وحيث بينت فى علم الـكلام اذ ليس بينة فى ذاتها فهى من مسائله وتشبيهها بمـا يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير صحيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان تحال عليه وبتقرير كلام السيد بهـذا يندفع عنه ما أورده المحشى فى حواشيه عليـه وينجلي لك وجه قول الخيالى على ماهو المختار بالنسـبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الـكلام المعلوم وقد بحث فى هـذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهـذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله فى ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها بناء على انها ما يبحث فيه عن أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة والمبحوث عنه في المنطق ليس من الاعيان بل من المعقولات الثانية أو هو جزء منها بناء على انها ما يبحث فيه عن الموجودات الخ وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانهـا التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاجمالى هو التغير وفى الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاجمالى نفس المستثنى والاجمالى والتفصيلى في النقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد أبدا كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هى كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلا ومن التفصيلية الجزئيات المنـدرجة تحتها فيكون على قياس الاجماليـة والتفصيلية فى الدلائل النقليـة ويرشد اليـه قول المحشى وهى الادلة العقلية الخ وخصها بالذكر لانها التى لها اختصاص بالعقائد فاضيفت اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله وصحتها الخ أى مادة وصورة وقوله المتأخرون أي جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندى (قوله وفيه انه انمـا يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءا من علم الـكلام والمقصود مدح الـكلام مطلقا بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خبير بان هذا يدل على ان ممـا افترق به الـكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على انها جزء من الـكلامين وبعضهم على انها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الـكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث فى علم الـكلام عن أحوال مالا يعتبر وجوده وان كان موجودا كمباحث النظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلا كالمعدوم والحال وأجاب السعد بانا لا نسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلولا انها جزء من الـكلام على رأى المتقـدمين ما ساغ للعضـد

والسيد ذلك وأنما الفارق بين الكلامين على ماياتي لن القداماء اقتصروا فى كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الاسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولواذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المنافية للعقائد الاسلامية بالكلام ثم لا نسلم ان المصنف من المتقدمين اذ قد عد الغزالى من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد علي بعض الفرق الغير الاسلامية كالسوفسطائية وأي ضرر فى جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد ان امتدح الكلام مطلقا بالفقرة الاولى وليت شعري ماهو الامر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الاسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصا الفلاسفة الصائرين الى ماقادته أوهامهم من الخيال فانهم تتبعوا جملة أقاويلهم وأحاطوا بكل مايرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلع على ماخالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا الكل مازلت فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحصن حصين لا تنالها أيدى الشبهة والارتياب شكر الله تعالى مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم (قوله وانه يلزم أن يكون الخ) ان كان محصله كما يعلم بالرجوع الى كلامه ان هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذى هو أدني العلوم الفلسفية أشرف العلوم الاسلامية لان الكلام ما كان كذلك الا لكونه أساس أدلة العقائد فاذا كان سبب كونه أساسا هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الاسلام فيكون أشرف العلوم الاسلامية ففيه انالا نسلم ان الكلام ما كان أشرف الا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسل عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكليها وشرف المسائل اذ هي العقائد الاسلامية وشرف حججه اذ هى فى غاية الوثوق لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية اذ هى الفوز بالسعادة الاخروية وان كان

محصله ان هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعلم الاصول اذ مباحث النظر جزء منه على رأى ابن الحاجب بل لعلم العربية اذ بعض أدلة العقائد يتوقف افادتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترق فى المدح ففيه أنالا ندعيه علي هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضا المبين الخ) محصله ان هذا التوجيه يدل على ان سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهى لم يتعرض فيها الا للبحث عن عوارض مبادى النظر من الايصال الى االمجهول وهذا لايستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادى للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف فى الحواشي العضدية وقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الاشرفية بان علم الكلام بين فيه ذات مبادى النظر كما بين عوارضه وفيه ان ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادى فقط بل المراد كما أرشدناك مايتناول البحث عن ذات مبادى النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المتقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الاسلام واذا ادعينا الاشرفية بيناها بوجوهها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم فحيث جوزتم ان يكون تبيين ذات المبادى موجبا كون العلم أعلي فلم لاتجوزون ذلك فيما يبين عوارض المبادي وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الاولى ان يقال الخ) أشار بتعبيره بالاولوية ثم بتعليلها بعدم ورود الابحاث السابقة الى ان ما ذكره الخيالى خلاف الاولى لورودها عليه وليس خطأ لاندفاعها بما سمعت وقوله واقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد اثبات جميع المقدمات التى يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل اثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أوعامة كبيان صورة الادلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الابحاث السابقة ان اثبات الادلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين اذ المنفى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزأ لامطلقا فهي من المبادى عندهم على مافيه ولا يستفاد من المنطق

المختصر فيه وانه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الاسلام وأيضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها وأعلى العلوم مايبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الالهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره فى حواشي العضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على ان مباحث النظر الخ) الاولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادى على سبيل الاجمال وهو لايعد ومباحث الامور العامة والجوهر والعرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للادلة على هذا التوجية باعتبار أمر داخل فيه قطعا وهو البحث عن ذات المبادي اجمالا وأمر خارج قطعا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وأمر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادى بخلافه على توجيه المحشي فباعتبار جزئه بناء على المختار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الخيالى صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بهااذ معرفة انها لاتخالف قطعيَ الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام أساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ماذكره المحشي ان القواعد على ماذكره الخيالى هنا بالمعني اللغوى وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المنقولين فالعقائد فى الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وأيضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من أجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهى ان لعلم الاصول فائدة عرضية تبعث على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل أن يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهى استنباط العقائد التى يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل نقول ان فهم الكتاب والسنة فى حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فاغتنم هذا ثم المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباحثة عما يكون عقيدة وهو المعني المتبادر منها وهى بعض علم الكلام وبالقواعد المسائل الباحثة (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة أعنى مباحث الامور العامة والجوهر والعرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الادلة على نحو ماعلمت فما قيل فيه ان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء لنفسه انتهي ليس بشيء (قوله وللفضلاء فى توجيه عبارة الخ) منها ماذكره الفاضل الكستلى ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ مالم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهى المرادة من القواعد بجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسها مع انها مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه أن المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ماقاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون أعنى المسائل اذ المقام فى بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحى ومن العقائد مايبحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبنى علم الشرائع هى المسائل الكلامية اذ هى المبنى أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني أعنى المسائل والمراد من أساسها بقية اجزاء علم الكلام أعنى المبادى والموضوع فقد ضم بعض أجزاء الكلام الى بعض وحمل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الاصول عليها فاذا أريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا أريد الاعم تناول المبادى والموضوع وأيضا كان الظاهر حينئذ أن يقول واساسه اى المبنى بالاضمار وقد علمت مايتبادر من العقائد وما هو الاصل فى الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحاد أهل الاسلام واضافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات أساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

لا يرد عليه ماسبق والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وأرجو أن يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام أساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هـذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد وبالقواعـد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية واضافة المبنى والاساس على معنى التبعيض والمراد من العلم الادراك فحاصله ان المبنى من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التى هى نفس عقائد الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد فى القرينة الاولى مدح للعلم والثانيـة لمعلومه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقـة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الخمسة الاخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد انتحل من هـذه الوجوه وجوهاً أخر والله أعلم (قال الخيالي أي علم يعرف فيـه الخ) اعلم أن المقصود للشارح في هـذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بقرينـة قوله فحاولت ان أشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولا العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعـد فان مبنى الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتداح واضعه أولا ثم بيان مزيته فى ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون الانسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافى لا اللقبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثانى فبطريق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثانى وقد أشار الى ذلك ببيانه أولا على المعنى الاضافي ثم باتيانه فى جانب المعـنى الثاني بمادة الامكان المشعرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما يرد عليه واشار بقوله أى علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقـدير حمله على المعنى الاضافى جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الامور العامة والجوهر والعرض والنظر والدليل على المختار ومبحث الامامة والنبوة واضافته الى التوحيد والصفات لكون مسائلهما بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافى كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبايناً له فان مبنى عـلم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلاميـة ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصـفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجى لكله ويؤخذ من صنيعه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستغناء عنه وكل ما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلاشعاره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحينئذ يغنى عنه وحاصل الجواب لا نسلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافى بل هو الاولى فلا يكون ما أشعر به باطلا وليس مستغنى عنه سلمنا أنه وسم لكن لا نسلم الاشعار بكون السابق ليس وسما لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فغايته الاشعار بأن ما قبله ليس وسما فى الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يغني عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان فى كلام الخيالي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضا قوله يشتمل من هـذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى العصام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بقرينـة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام يصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وأما حمل على الاضافى فيكون فيه اشارة الى دقيقة وهى الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذى يكون مبنى علم الشرائع الخ دون الثانى اذ هو على المعنى الاضافى يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهـذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلوّ فى التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمى فاتت

كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله أى علم يعرف فيـه ذلك الخ) أى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى

يكون

تلك الاشارة وفيه انا لا نسلم عدم صدق المعني الاضافى أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تتحقق تلك الاشارة فانه ان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملا ايجابيا على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك اذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ غايته انهم لا يثبتون هذه الصفات على انها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى اما سلبية أو اضافية باضافته الى شيء أو باضافة شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها بثبوتها لها واقامة البرهان عليها كما انكم لجثتم عن وجود الله تعالى مع انه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه عليا عظيما أولا آخراً وصفات الافعال كالقابض الباسط والخافض الرافع وان كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها واثبات أحوال لها فكلام المعتزلة أيضا كذلك ضرورة بحثهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى نفيهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الا حيث يكون معني ذلك النفى عدم بحثهم عنها بالوجهين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه انه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيالي أى علم يعرف فيه ذلك كما تقدم للمحشي وقوله لانه يبحث فيه الخ أى يبحث فيه عن الصفات بثبوتها له تعالى وعن أحوالها بانها ليست زائدة ولك أن تقول زيادة عما ذكره المحشي سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعني الاضافى رمز الى تلك الدقيقة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي اذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيالى (٧٧) ولا شك ان اللقب يشعر بثبوت معناه الاصلي لما لقب به كزين العابدين وأنف الناقة ضرورة انه ما أشعر بمدح أو ذم فعلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقبا يدل بحسب الاصل ان ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكستلي فى توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الاول علماً أيضا لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة انتهى نعم الاشارة على المعني الاضافي أوضح ولبعض الناظرين هنا ماهو جدير بالاعراض عنه (قوله قيل هذا ناظر الخ) قائله كمال الدين وحاصله جواب عما يقال ان قوله الموسوم الخ مستغنى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كاف فى بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقبا وهو ظاهر أو مركبا اضافياً اذ اضافته للتعريف والاشارة الى العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب انه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الايضاح بناء على ان الكلام كان أشهر أسمائه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المحشي اذ دعوى الاستغناء على احتمال الاضافة لا وجه لها اذ قوله الموسوم بالكلام يفيد ان مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام ففيه فائدة سوى التعريف على انا لا نسلم ان ذلك المركب الاضافى كاف فى تعريف المقصود بالمدح اذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كلى صادق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التى منها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الالهى والفلسفة الاولى الذى هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصا لذلك المفهوم وأيضا قول الخيالى فنسبة الوسم الى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على ان جهة الاشكال المتخيل فى المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فمناط الاشكال الاتيان بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيالى ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ فتدبر (قوله فلا معنى لنسبة الوسم الخ) أنت خبير بأن مبنى هذا الاشكال جعل

يكون كلا منهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن أحوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معني لنسبة الوسم الي الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الوسم من الاسم بالمعني المتاول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعلم التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جعله اسما بهذا المعني بناء علي بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقبا بناء على البعض الأخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لتبا فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانسب وبالكلام فتأمل (قوله علما له) أى للكلام بمعنى الفن ففيه استخدام وكذا فى ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفى تعبيره بالاشتهار ايماء الى ان المناسب للخيالى التعبير به لايهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقبا مع كلية المعنى الاضافى كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجموده وقوله كما يقال جاءنى الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر فى المواقف انها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحجة للمسترشد وافتضاح المعاندين باقامة الحجة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الافتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص فى الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفى كلام بعضهم ان من فوائده الخلاص من السيف وسبي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفى كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضا عينيا اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه لا ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى فائدة الرد على من ادعي ان قوله المنجي عن غياهب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجهه عدم صحة ان تكون النجاة من الشكوك والاوهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفى فيه التقليد والحاجة الداعية للشئ مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيما يجعل فائدة لشئ ترتبه على غيره أيضا وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبه على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده الرد على من ادعي انحصار فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجهه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار الشارح الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين صحت دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته فى النجاة المذكورة أن فائدته هو

بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بعمر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف (قوله فان الشرعيات الخ) أى الاحكام التى شرعها الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث أنها تطاع يقال لها دين يقال دانه

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة فتدبر (قال الخيالي والغيهب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيهب اذا اشتد سواده ونقل بعضهم عن تهذيب الازهري أن الغيهب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل انه مطلق الظلمة وان اختلاف التعبير تفنن والشكوك والاوهام ان لوحظ تعلقها بنقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته اذ الوهم لكونه ادراك المرجوح يكفي فيه أدنى مزيل ومن حيث ان الشك لا يحتمل في شيء من نقائض العقائد بخلاف الوهم اذ السمعيات الصرفة يكفي فيها الظن ولا يكون الوهم في نقائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث ان الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يتحصل لها معه ماهو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث انه الاصل في النسب النظرية اذ النفس في مبدء توجهها الى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك واذا زال فهو قريب العروض اذ كثيرا ما يحصل الجزم وعند التفات النفس الى احتمال ان يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلائلها عادت الى الشك وان لوحظ تعلقهما بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الاخيرين فقط اذ لايحتمل شيء منهما في شيء من العقائد وازالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد فما قيل عليه ان الوهم راجح في الظلمة لانه لا يزول الا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبني على اعتبارهما متعلقين بنفس العقائد وان الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منهما بلازم واذا أريد من الشكوك الادلة المعارضة لادلة أهل السنة المساوية لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الاوهام المعارضات الضعيفة بالقياس الى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث انها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والايصال أي ذل له وأطاع لابمعني جعله ذليلا وقوله يقال أملت الخ في المصباح أملت الكتاب (٧٩) علي الكاتب املا لا ألقيته عليه وأمليته عليه املاء والاولي لغة الحجاز وبني أسد والثانية لغة بني تميم وقيس وجاء الكتاب العزيز بهماوليملل

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أملت الكتاب وأمليته أي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والاملال بمعني الاملاء الخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة

الذي عليه الحق فهي تملى عليه بكرة وأصيلا (قوله ففي اضافة النجم الخ) الاشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا ان جعل اضافة النجم اليهما لكونهما طريقا يتضح بالنجم المسلوك فيه أو لانه أوضح الملة والدين واستضاء به فان أضيف النجم اليهما لكونهما مقره بان شبهها بالسماء في العلو والعظمة على سبيل الكناية واضافة النجم تخييل فالاشارة غير ظاهرة (قال الخيالي وقيل أنها الخ) قاله السيد في ديباجة المواقف ووجهه أنه يقال ملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فلا وجه لضعفه ويصح ان تكون الملة من قولهم طريق ممل أي مسلوك لكونها طريقة مسلوكة (قوله اشارة الى شرف العلم الخ) الاخبار في هذا الباب مستفيضة منها ماروى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلمة حكمة تسمعها فتنطوي عليها ثم تحملها الى أخ لك مسلم تعلمه اياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للانبياء على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وان المختصر الخ) جعله مختصراً لانه ألف هكذا فيكون من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لانه اقتصر فيه على ايراد العقائد كما يشعر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهمام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز الى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة الى نسف بفتح النون والسين المهملة من بلاد ما وراء النهر كان اماما فاضلا أصوليا متكلما محدثا مفسراً حافظا نحويا فقيها يقال له مفتي الثقلين لانه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صدر

الاسلام أبو اليسر محمد البزدوي وله شيوخ كثيرة جمع أسمائهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة تقرب من المائة منها الاشعار بالمختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسف سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب العقائد النسفية التي شرحها السعد التفتازاني لابي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ستمائة واثنتين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من نسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه اشارة الى ان المراد هو المعنى اللقبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل انه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء لعم يصح اعتباره مركبا اضافيا بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الخيالي بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ السلام في الوجه الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح انه عليه السلام قال بينا أهل الجنة في نعيمهم اذا سطع لهم نور فوضعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كذا ذكره الامام محيي السنة في معالم التنزيل فيكون في كلامه اشارة الى ان ما ذكره الخيالي في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لاصفة مشبهة وان كان على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة انتساب اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله أضيفت الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لايخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لايصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعها كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمعونة المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لا لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والعقبي انتهى (قوله أي في المبدا الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد والاظهر ان يقال لفظ منه اشارة الى انه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به اشارة الى انه السبب لها فمجموعهما اشارة الى انه العلة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا المعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى انها لما كانت مقاما للسالمين من الآفات والآلام والزوال ناسب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع العيوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالي محل للسلامة عن جميعها ففي كل معنى السلامة كما ذكره المحشي فما قيل انه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلنا تركه

من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالمون من الآفات أو لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدا وبه السلامة أي في المعاد أو معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن الاعراض

الخيالى انتهى ليس بشيء وأنما نركه لاظهرية ما ذكره فان السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيهم آثر تلك الصفة أعني اعطاء السلامة فيكون فى الاضافة ايماء الى ان أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح فى ضمن فصول) المراد من الفصول الادلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصولة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الادلة السمعية وعلى هذا فوجه جعل الاولى تواعد للدين وجعل الثانية حلية لليقين كالجواهر والفصوص ظاهرة اذ مبنى الدين على الادلة العقلية كما لا يخفى وقوله فى ضمن الخ وفى أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعى ان يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع فى الوجود . وبالملزوم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعني انما يكون من حيث انه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال ان اللازم من حيث انه لازم لا ينتقل منه الى الملزوم لجواز ان يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز ان يكون استعارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيالى فان كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لان المعرض عن الشيء الخ وتقديره ان طى الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في بان يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشح للطاوى لا له ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة المكنية بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشح بجامع مطلق الافادة وقوله والمآل واحد وهو ان يكون الكلام كناية عن الاعراض وتقديرها على الاحتمال الثانى ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو

الاعراض) لان المعرض عن الشيء يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوزان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولنا تعدد المتبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب

كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما فى كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الي كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف أفاده بعض حواشى قول أحمد (قال الخيالى مجموعهما بدل الخ) أى بدل كل من كل بقرينة قوله أو بيان اذ الدائر بين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على ان المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطناب فى الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متعينا وهو الحشو أو غير متعين وهو التطويل فيتناول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال ان يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الايجاز أولا وهو الاخلال فى الاصطلاح اذ لو أريد المعني الاصطلاحي لكان الظاهر ان المجموع بدل بعض فان المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بعضهما وقرينة هذه الارادة أنه لولاها لما كان فى كلامه دلالة على أنه تباعد عن الايجاز أيضا وانما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ الابدال قبل العطف حتى لا يتوجه الاشكال الآتى فيحتاج الى الجواب كما قال العصام لان بدل البعض على ما قال الرضي فائدته كبدل الاشتمال البيان بعد الاجمال والتفسير بعد الابهام لما فيه من التأثير فى النفس وذلك ان المتكلم يحقق بالثانى بعد التجوز والمسامحة بالاول تقول أكلت الرغيف ثلثه فتقصد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقولك ثلثه وكذا فى بدل الاشتمال فان الاول فيه يجب ان يكون بحيث يجوز ان يطلق ويراد به الثانى نحو أعجبني زيد علمه وسلب زيد ثوبه فانك تقول أعجبنى زيد اذا أعجبك علمه وسلب زيد اذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز ان تقول ضربت زيداً وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في ان بدل البعض لا يكون الا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الاجزاء دون البعض الآخر الا انه عبر أولا بالكل لغرض الاجمال ليكون وسيلة الي التفصيل وهو هنا غير صحيح اذ ليس

المراد من نسبة التجافي الى الطرفين نسبته الي أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء مالم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة أنه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لاعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت أن المقصود ببدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولوحظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فات ذلك الغرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية فانما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمعناه ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعدد معنى) يفيد ان مناط الجواب ملاحظة تعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ التثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فما قيل انه لا يتمشى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الخيالي عما قال العصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمسئول لنيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله تعالى فعال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لتأكيد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعنى ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشائه والجملة الاولى أعنى قوله وهو حسبي جملة اخباريه فلا يجوز عطف احداهما على الاخري بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر

طلبتها منه وارتبك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشائه) يعني أنها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعة (قوله بالواو) خصها لانها التي يمنع من العطف بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول وهو العطف بها لتحققه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وثم وحتى فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطي أو ثم يعطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومثل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل)المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لكنه مؤول بمعنى المحسب والكافي فيكون بمعنى يحسبني ويكفيني قطعاً الا انه تارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وتارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا يغيب عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم يتعرض المحشي لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احداهما تحقيقا والاخرى تقديراً قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لاحاجة الى هذا اذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التغير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتي يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جعل وهو حسبي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويفوض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا بمعنى يارب فوضت اليك أموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيالي آثر الاول لمناسبة قوله ونعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسبي انشائيـة ظاهر فانه مقتضىٌ مقام الدعاء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة العصام انشاء مدح لشرحه فتجعل اللام في عبارة المحشى للتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشى في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبنى على تعين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم صحة ان تكون حالية لكون المعنى ليس على تقييد ما قبلها بها وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خبير بان الاصل في الواو العطف فالم يصرف عنه صارف لايعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لايحتاج الى ادعاء انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيما توهمه المحشي مالما بان واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاول في التوسط وبالثاني في التأخر فحل الضعف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأبغال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال ياقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضا هو تذييل لحسبي لان من معناه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم الكافي فكأنه قيل هو وكيلي ونعم الوكيل أو هو كافي ونعم الكافي كما في ذلك جزيناهم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فذان نكتتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أحوجت سمعي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غيرمتصلين وما نحن فيه أنماهو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيما نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله)أى نظيرة وان كان هذا معدولا عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه اشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقا بعيدة عن الزمان المقتضى للتجدد والحدوث المنافى لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لأصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جمل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

وهوظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله تحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة تحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكأنه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين المتعلق بأحوال المرتابين فى حقية القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة فالمعتمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب المشاكلة بينها بالخبرية والانشائية وأنما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فان المجموع الاول بيان لحال المرتابين للترهيب والثانى وصف لحال المؤمنين للترغيب وبينهما تناسب التضاد فان كل واحد من الضدين وكذ النقيضان مناسب للآخر لاشتراك الضدين فى التضاد والنقيضين فى التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للاخر وكذا كل واحد من النقيضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر لمناسبة بينهما فى ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الآحاد على الاحاد لاتحد التناسب (قوله فعلى هذا يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشاف على خلاف ذلك.قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشا كل من أمر أو نهي يعطف عليه أنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق اه فان تعبيره بالجملة والتمثيل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معني المجموع أى المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب (٨٤) الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

أشد كان العطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو انشائية فعلي هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي أراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون الأخري من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

زيد الدالة على سوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ماهو العمدة فيهما وكأنه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما أسوأ حاله وما أخسره فقد ابتلي ببلية كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالعفو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه وبشر وأربحه وأنت خبير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الفرضين فلم لا يجوز عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الفرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحد أيهما الحاصل مضمون الاخرى مع قطع النظر عن الاخبارية والانشائية فانهما يتعلقان بالالفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا العطف من قبيل عطف القصة كما هو ظاهر كلام الكشاف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث يوجب اعتباره الخلاص من التكلفات التى اعتبرت فى عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشاف ليس الذي اعتمد بالعطف الخ أي ليس المعتمد بالعطف الامر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هى أمر أي جملة مشتملة عليه والتعبير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع فى عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مبينة لثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً (قوله ولعل المحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد فى معناه وقوله عطف حاصل الخ أى لمناسبة بين الحاصلين أعنى وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انهما وصفان له تعالى بينهما لزوم كما تقدمت الاشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه اشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بعطف الحاصل على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يتفقان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لاقسم آخر من العطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل احداهما بمعنى الاخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثانى ولا نسلم انه من عطف

الانشائيـة على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارهاق بالمهملة التضيق وتكليف العسر يقال أرهقه عسرا اذا أصابه به وغشاه قوله وان رده السـيد أى لاعبرة بهذا الرد كما يعلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشي فى حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف القصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيما هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد فى المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسبي فما أعظم كفايته ونعم الوكيل فما أعظم وكالتـه أو أن قوله وهو حسبي جملتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسبي فى تأويل يحسبنى وان نعم الوكيل مشتمل على جملتين لان المخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هى جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالمتعـددة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصـله انه ولي ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل فالواو فى وهو حسبي ليست للاعـتراض لان تجويزه آخر الـكلام قول ضعيف وليس هنا نـكتة جزيلة وليست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولى لعدم صحة اعتبار التقييد فهى للعطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانشائية لاتقع حالا وإما على جملة انه ولى ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فتعين ان تكون جمـلة وهو حسبي خبرية وأنت خبـير مما تقدم انه لامانع من جعلها اعتراضية والنكتة جزيلة أو جعلها استئنافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) فى المطول من يشترط اتفاق الجملتين خبراً وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره الـكشاف من المثال أعنى زيد يعاقب الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ماقبله . أي فانذرهم وبشر الذين آمنوا وجملة فانذرهم المقدرة معطوفة على قوله فان لم تفعلوا الخ وعطف الانشاء على الاخبار وبالعكس يجوز بالفاء انتهى بزيادة والمعنيان هما ما اختاره الشارح وما اختاره السيد (قوله فلا يتم جواب المحشى من قبله) أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح انما هو على صاحب التلخيص فى عبارته فقط وعبارته غير صالحة لجعل وهو حسبي انشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشى القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لايقول بعطف القصة فلا يتم الجواب الثانى أيضا ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحشى احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة جواب الى مابعده عهدية مراداً به الجواب الثانى فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان المنقول عن الشارح في حواشيه على المطول انه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على صحته قال المحشى هناك ويؤيده انه لم يحكم ببطلان العطف فى شيء من الاحتمالين وانه اختار هذه العبارة فى خطبة شرح العقائد النسفية وغيره اه وأنت خبير مما هنا ان فى التأييد بالوجه الثانى نظراً حيث كان غرضه ردّ هذا العطف فى عبارة التلخيص لا مطلقا والسيد اختار حمل عبارة الشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح فى بعض كتبه الخ فما قيل فى دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تامل لتوجيهه وتمحل لتصحيحه فالمحشى تمحل لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافهو تأمل وتمحل وتصحيح انتهى مما تمجه الاسماع وكذا ما قيل لك ان تقول قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا واعترافه به إما رجوع عن الرد أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أى رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا العطف والامر هين لانا نختار أولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنا نقدر فى المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اى وهو نعم الوكيل ومعناه حينئذ

وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لـكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقاً لتم لـكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الـكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * مأواهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده بعض الفضلاء الخ) أى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بأن يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

على ماهو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المعطوف عليه مجموع وهو حسبي لكن يلاحظ المخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ فى الجملة المعطوفة ولا يكون كذلك الا اذا جعل المخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لاما اذا جعل بدلا من الفاعل كما هو ظاهر ولاما اذا جعل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ فى المعطوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار المخصوص مبتدأ فى المعطوف ان يكون المعطوف حينئذ جملة اسمية مثل المعطوف عليه ليتحقق تناسب المتعاطفين فقوله بقرينة المعطوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء فى هذا تقديره مبتدأ مقدما أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أى وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ولنعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبته التقديم قال فاذا أردت النطق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل فقول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافا لما توهمه المحشي فتقرير كلامه على هذا الوجه أولى وأيضا على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطا بمحذوف أي ويكون مقدما بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاق ومقدما مختار الكسائي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم ان المقدر غير المخصوص ولبعض الناظرين هنا أوهام أحببنا الاعراض عنها (قوله من ان المخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذكور دليل على المخصوص المحذوف لا نفس المخصوص لانه مؤخر دائما والتقدير زيد نعم الرجل زيد

فحذف المخصوص الذى هو زيد الثاني لدلالة زيد الاول عليه والمختار مذهب السكاكي ومن معه لجزالته وقلة مؤونته

ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا أى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لايتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولايخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لولم يؤول

(قوله وانما لم يتعرض الخ) علمت مافيه وقوله لايتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجعله مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلا من الفاعل وقوله اذ لا خلاف فى انه الخ أى لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أولا خلاف بين الكل فى تعين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدما وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفي عليك انه الخ) محصله انهم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور ففيه ما سيأتى وإما أن لا يؤول فالمحذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة فى كلام السيد يتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولا تطابقها بل المقصود تعظيم الممدوح وحقيقته انك تعتقد اتصاف الممدوح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم الممدوح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة المخاطب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققا لديه وانما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولا تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فمدلوله وان كان الطلب النفسى القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولا ثم يأتى اللفظ على طبقه الا انه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعنى امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تعد طالباً جيء باللفظ لذلك الغرض لا لتفهيم المخاطب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفا عليه وكذا مثل قولها رب انى وضعتها أنثى معناه الانشائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن فى مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعنى العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفسانى وكذا رب انى وهن العظم منى معناه الانشائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لغرض الاستعطاف وكذا التمني والترجى معناها أمر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للغرض المقصود ترتبه عليه بحسب مايدعو اليه المقام كالتأسف فى مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعانى الانشائيـة أمور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجوهر أو قياما ظلياً وانها تتحقق أولا ثم يؤتى بالالفاظ على طبقها الا ان الغرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالغرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلا لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسى بالتلفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهى بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لامكان ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التى يقصد بها الثناء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر فى مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية نسبة تقييدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت النسبة الثانية من كونها تقييدية الى كونها تامة فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام فى كون زيد مطلوبا ضربه

نعم الوكيل بمقول فى حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لايكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير

أعنى المعنى اللازم لتعلق الضرب به فى قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان لتعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه مطلوبا منه الفعل وانه لافرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا فى الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى انهام المخاطب نسبة تعتبر حكاية لاخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ماقصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الانتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقولك يقوم زيد وزيد يقوم مفهومها واحد عند أهل المعانى نعم يتقدم الفاعل لامر لفظي كما فى نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الذوات وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالا ولتضمنها معنى الاستفهام وجب تصدرها أو معنوى كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرر الاسناد وتفصيل المبحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائيـة وقوله فعليـة وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكال نفس عطف نعم الوكيل على هو حسبي أو حسبي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الغرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الفرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف الممنوع وبتقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قيل نختار هذا ونقول الجواب عن شئ قد يكون بتقرير ذلك الشئ وابداء شئ آخر وقد يكون بتغيير ذلك الشئ وهاهنا من الثانى فمن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو فى ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كا فضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة يحل بمعالي المعانى وفيه انه حيث قصد

بقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعنى من غير تعيين خصلة على مافي شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعنى ثم قال بعض الفضلاء الخ) انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبنى وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبنى ويكفيني فان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا فان وجيها ومن المقربين ويكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به فى الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيها على تجدده فهاهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز فى الجمل التى لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشاف فى سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطعة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما قاله الخيالي واعترضه المحشي أولا بانه لم يوجد التصريح بالجواز فى الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك حيث قال لا يعطف جملة خبرية على استفهامية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الاولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما بنحو الواو اذا لم يفد نحو الواو التشريك فى الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف يجوز اذا أفاد التشريك فى الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانيا بان عبارة الكشاف التى استند اليها شاهد عليه لا له ولا نص فيها وأطال فى بيان ذلك * وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجوب من جهتين جهة عدم اعتبار تأويل حسبي بيحسبنى وجهة اعتباره الا انه لما كان المبنى فيهما واحد وهو ان الجملة التي لامحل لها فى معنى المفرد اقتصر الخيالي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح فى تقرير الاشكال وسيشير المحشى الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرية والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لا من حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالهما والذى يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لامحل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاما فلا تتصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتهيئها القريب لان تكون كلاما نظير اعتبار المناطقة اطراف الشرطية قضايا وحيث ان اتصافها بهما ظاهرى فلا التفات اليهما فى مقام العطف اذا العمدة فيه النظر الى جانب المعنى فكمال الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب فى ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاطفين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لاريبة في جواز عطف الجملة على المفرد فى نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشى هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشى المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبين

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التى وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله بيحسبنى لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

رجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أى من كلام الحاكي أى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع أنه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتي يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع المفردات وفى حكمها فلا التفات الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالمذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله بمعني المفرد يعني أنه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مساغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ نعم الرجل على هذا من المركب التوصيفى قال الرضي معني نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار نعم كانه صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال فى عطفه على حسبي ولو أجبت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالمخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضمير عليه واشارة الى ان المدعي عام ولذا احتاج الي تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لايجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الانصاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولا اذ الوارد في الالسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفى الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين ألقي في النار حسبى الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو فى الآية من المحكيّ والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ماجرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعا يقينا وسيأتى حمله على معني آخر يندفع به اعتراض المحشي وقوله الا بتأويل بعيد استثناء من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي ويصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضا ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ بيان لبعد التأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس فى الكلام مايدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الآتي فى كلام المحشى فان القرينة عليه ذكره فى جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثانى فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله أنعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين معا مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتى فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد فى الجملتين وكل من المسندين فيهما صفة له تعالى بينهما لزوم وبتقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص ان الجملتين المختلفتين خبراً وانشاء اذا وقعتا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكائنة بين أجزائهما ليست مقصودة أصلا فتنكسر سورة الاختلاف ويتبدل الانقطاع بالائتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلا فان النسبة بين أجزائهما مقصودة قطعا لكن لا بالذات ومجرد تبعيتها قصداً لا يوجب جواز العطف ومن ثمة ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فمؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشى آنفا وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام أنما هو بمجرد ائتناس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاحاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم أن السيد ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً وانشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكى حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظا ومعني والخيالي منع هذا اللزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكى بأن يقدر مبتدأ فى المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره فى جانب المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال دالة عليه فينساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدما أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور فى تقدير المخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسبنا فيه يجوز ان يكون خبراً مقدما بأن تجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى المحسب اسم فاعل بمعني الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفينا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالى كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدما مبنيا على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معني المضى أو الاستمرار وجب ان يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر

اذا كانا معرفتين ولم تعين القرينة ماهو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزيد أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الغرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما فى قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لا فاعلا بالوصف أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفى أو استفهام وأيضا الوصف بمعنى المضى أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدما فلقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف مادرج عليه الخيالى وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلا أنما تكون لفظية اذا لم يكن بمعني الماضى أو الاستمرار كما هنا والثانى ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما فى أبو حنيفة أبو يوسف وبنونا بنوا أبنائنا ولعاب الافاعي القاتلات لعابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لاعلى الكافى بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلغاء ليس فى محله اذ لافرق عند البلغاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسبنا خبراً مقدما معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا بكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضى أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأبي الحكم على الكافي بانه الله كما فى ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضا لما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسبنا خبراً مقدما لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حينئذ ولا مبتدأ لعدم تقدم نفى أو استفهام وأيضا الوصف بمعني الاستمرار لا يعمل انتهي فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلا وليس بلازم

ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت في موقعه هو مشترك فى جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على مايشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ماقاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون المقدر مقدما أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أى من انه اذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الخيالي اذ لا يكون مبتدأ فى المعطوف الاحينئذ لاما اذا جعل بدلا أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والمقام للمنع يكفيه الجري علي بعض الاقوال ومن انه اذا قدم يكون الداعي له وان كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل المحشي هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله انه اذا قدر المخصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لامحل له من غير تأويل اذ المخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس ولو قدر مقدما فهو وان اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت اليه فى الكلام المعجز اذ المشهور فى المخصوص ان يقدر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قلنا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدما وهو وان خالف المشهور لكن لداع أعنى مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع انه يقدر مقدما والمسوغ لارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضا أعنى مراعاة قرب المرجع ولا فرق بين داع وآخر أو مؤخراً لكن على قول من يقول ان الجملة قبله خبر لا مطلقا وهو كاف فى المنع فيندفع المحذور (قوله يعني يجوز ان لا يكون الواو الخ) قرره بحيث يستفاد منه ان الوجه الثاني لابطال أصل الاستدلال أيضا كالاول كما هو صريح قوله لامن عطف الانشاء على الاخبار فالاحتمالان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر المنقول الآتي من ان الاحتمال الاول لابطال أصل الاستدلال أعنى عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما انه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني لمجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخل فى الطريق ولا يليق بالمناظرة التى لغرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون فى الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت انه لا ضرورة اليه حيث كان المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية اذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والمحشى تبعا للخيالى اختار الثانى لانه أدخل فى الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لايبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي واذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بان المعطوف على الاحتمال الثاني جملة انشائية لها محل والمعطوف

تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجيء حذفه فى الاستعمال، وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره مقدماً كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته (قوله أو عطفه الخ) يعنى يجوز أن لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

عليه مفردان لم نؤوله وجملة خبرية ان أولناه فيكون الاول لابطال أصل الاستدلال قطعا بخلاف الثاني فانه يحتمله وأنما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثانى محتملا لا بطال أصل الاستدلال لايخل بالتقابل بينهما ولا يغيب عنك ان هذا كله تمحل وخلاف التحقيق (قوله لجوازان يكون قالوامقدراً الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع نظير ذلك في العطف على معمولى عاملين مختلفين فسقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره المحشي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعا بليق بالخطايان وهو الظهور فان كون الواو من المحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لامحل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان فى دعوى الظهور اعترافا باحتمال غير الظاهر ولم يتبين من كلام الخيالى ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض المحشي كلام السيد بعد تقريره بما نقلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بانه معطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خبير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء حينئذ بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ فتدبر (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الخيالى فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور فى كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري فى وهو حسبي ونعم الوكيل كما لا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة فى قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه المحشي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد ائتناس وتوضيح للمناط وأنما المقصود دفع ما عسى أن يتمسك بالمثال فى جواز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكروه من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية فلا وجه للتشبث بأذيال البداهة أو الذوق فى حسن المثال اذ لا عبرة بهما فى اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف فى الغرض فلا يفيد منع الحسن فجوابه ان ماليس بحسن غير جائز فى باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ماصرح به السيد من عدم جريان عطف القصة فى نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ماقيل أنه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يغني عن تأويل في الخبر والتأويل فى الخبر يغني عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان المستفاد من كلامهم فى توجيه وهو حسبي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء للتوكل أو اعتبارهما قصتين وهذان للخيالى ومنها العطف على حسبي بلا تأويل أو بتأويله بحسبني بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسبي بتقدير المبتدأ في المعطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل العصام أو بتأويل نعم الوكيل بممدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما للكستلى ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصلي أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المجوزين لعطف الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانيين المانعين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استئنافية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أى مقولا فى حق الله تعالي نعم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه أن تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشا على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثانى لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما أورده المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقينيا أما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاماً فلا لانه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات اذلو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها فى حسبي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم علي نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية

(قوله وهذا المعنى عرفي) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وانما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وبمقابلتـه بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعـة الخ) لا بمعنى ادرا كها وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهى واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هى حاصلة فيها أو بتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال المحقق الدوانى بعد ان نقل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثابتـة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عنـدهم بتصور نسبة هى مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان فى صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ مالم يتصور النسبة لايحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حـد أن يلتزم أن المدرك فى صورة الشك هو بعينـه المدرك في صورة الحكم أعـني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك فى الاول بادراك غـير إذعاني وفى الثانى بالادراك الاذعانى وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس فى مجرد اثبات النسبة التي هى مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل فى أمر آخر وهو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى (٩٣) قولك زيد قائم أن مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس يتحد معه وعلى رأي المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقته لما فى نفس الامر ومعـنى الثانى انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجـدانك علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك لنسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعني اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجـه الاذعان لا أظنك فى مرية من ذلك قال السـيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجـدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحملية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسـبة أخرى هى مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لـكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول المحشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وانما النزاع فى كونها جزأ من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هى مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيما سيأتى من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايقاع والانتزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) يحتمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعـة (قوله نسبة حكمية) لـكونها مورداً للحكم بالمعنى الثانى (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعنى نسبة العام الى الخاص جار فى تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم لم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر انتفاء الثبوت) يعنى ان التسمية بالسلب خاصـة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الايجابية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع فى مقابلة السلبية

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعني ان النسبة واقعة أوليست بواقعة بمعنى ادرا كها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه أو اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قـد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الي الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر فان تُردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عنـد المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان

(قوله أحدهما) هو تصورها فى حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر وقوله والثاني هو تصورها باعتبار حصولها أولاحصولها فى نفس الامر لكن بطريق التردد فى ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقدظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التى ذكرها الخيالي للحكم أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التى بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هى التعلق من قوله بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الانتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والانتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمي نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأقحم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا ادراكهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول فى كلام الخيالي على النسبة الحكمية بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقييدية التي هى مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله فى المعني الثانى ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقييدية على زعمه كما سيأتي والمحشى حملها على النسبة التامة الخبرية كما أنها في التعريف الثانى كذلك بناء على ماهو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعنى الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة ويتوجه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقييدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقييدية فالامر بالعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لأحد الامرين من الوقوع أو اللاوقوع وان اقحام (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين فتحقق المغايرة وتصح دعوى القلة لان اطلاقه على هذا المعنى غير معروف أصلا فضلا عن قلته قال العلامة ميرزاهد

تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر

استدراكا على صاحب الرسالة القطبية فى اقتصاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولا وقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر مايراد من الحكم فى لسان أهل الميزان فى هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أوالحقيقة والمجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القطع بانه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشى فى عبارة المدقق ان من معانى الحكم النسبة التقييدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة فى وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولا وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه فى ذلك لا في أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخبرية أعنى وقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجابا أو سلبا على قياس التعبير عن الحكم بالمعني الثانى بادراك الوقوع فقط كما سيتضح فيكون مآل العبارتين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال مافاه به بعض الناظرين والله أعلم قوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح فى أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثانى فيهما كان فى الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المقابلة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثانى علم كما صرح به الشارح فى التلويح والعجب ممن كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب خفي أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب أو السلب على المعنى الثانى يبطل التقابل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم نقطة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تتصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تتصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخييل أو على وجه الحكاية فحينئذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزاً مساويا فشك أو تجويزاً مرجوحا فوهم أو راجحا فظن وان حدث فيها كيفية جزمية فلا يخلو إما ان تكون غير مطابقة للواقع فجهل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازالته فتقليد والاربعة الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافا كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادرا كها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحشي سابقا من قوله يعني ادرا كها بطريق الاذعان توضيح للبيان لاقيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسما لاذعان وقوع النسبة أولا وقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها فاسم للنسبة مطلقا ثم المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من الحملية أعنى اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعنى اتصال التالي بالمقدم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها كذلك قال السيد في حواشي المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو واقعة وعلى نسبة بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فهاهنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعا قلنا المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظهر فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجمل كما يشهد به رجوعك الى وجد انك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشنيعا بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين مايلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوما عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك أمراً مجملا يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه أي ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على مالا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة تنحل حقيقة الى هذه القضية أعنى قولنا النسبة واقعة أوليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه وأيضا على تقدير لزوم هذه القضية أعنى قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعترض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فما هو جوابه يصلح ان يكون جوابا لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعاً كان أولا وقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح

(قوله وان معني قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقييدي بمعني المركب الخبري من قوله سابقا بمعني أدراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالنسبة الثبوتية الخ وقيد فى نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها فى نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه انّ فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعني النسبة التامة الخبرية أعنى وقوع المحمول للموضوع أواتصال التالى الى آخره وتحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة فى نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلا فى نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة فى نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والانفصال أي تذعن بان هذه الامور غير متحققة فى نفس الامر فالنسبة فى تعريف الحكم بانه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معني واحد أعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالمتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف وانه بهذا المعني يفسر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعنى ادراك ان النسبة متحققة فى نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية ايجابية أو سلبية أعنى الوقوع واللاوقوع والاتصال واللااتصال الخ ليكون التفسير وافيا ولو ذهبنا نفسر النسبة فى تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكمية التقييدية كما زعم المحشي المدقق لكان التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلا وهذا كما ترى غير واف اذ لا يتناول الحكم السلبي اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

سوى

وهو ليس مصدوقا لادراك تحقق الارتباط ولا لازما له والسر فيه ان النسبة التقييدية شيء واحد يرد عليه الايجاب والسلب أعنى مجرد الارتباط بين الشيئين وليست منقسمة الى الايجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الايجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسميها كان متناولا للحكم الايجابي أعنى ادراك وقوع النسبة والسابي أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الحجرية لزيد فى نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الحجرية فى نفس الامر ولا يغيب عنك ما ذكروه فى استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى صحة الاقتصار فى تفسير الحكم على التصديق بناه السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام المحشي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أى فى التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في اعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد ايجاب ومورد سلب نظير ما صنع المحشى وأما الثاني فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ فى الكلام ركاكة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولا وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء اما أولا فلما علمت من ان النسبة التامة هى وقوع المحمول للموضوع

الشرح لمختصر المنتهى وان معني قوله ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ادراك أن النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيدالشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلي هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشى المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على الك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

أولا وقوعه مثلا والحكم ادراك تحقق هذا الوقوع فى نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون ادراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصريح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لاثبت له) اعلم ان المتأخرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه وتحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قال ميرزاهد ثم القول بتربيع أجزاء القضية كما ذهب اليه المتأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير عندهم لمتعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة ولا يمكن النسبتان التامتان فى قضية واحدة اعتبروا فيها نسبتين احداهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكمية والنسبة بين بين وثانيهما نسبة تامة خبرية هى وقوع النسبة التقييدية أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق الا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التى يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق الا بالنسبة التامة فلا بد من اشتمال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم ببطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التى بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج فى عقده الى نسبة أخرى انتهى بايضاح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أى والوجدان السليم حاكم ببطلانهما فلا يقال ان المتأخرين يلتزمون اللازم ويمنعون بطلانه بل هو محل النزاع على ان المصرح به في لسان المناطقة جميعا (٩٧) بما فيهم المتأخرون ان التصديق مسبوق بتصورات ثلاثة أو انه هي والحكم فتدبر (قوله من الاشاعرة)

سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لاثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة

 خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرآة بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالملك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الى آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفس خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكروه جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيزاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه فى لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الاصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه العضد وسيأتي وأما الثاني فلعدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظى عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبنى على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم فى الخبر العلم القائم بالمتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنهي عنه فلا

يثبت كلام نفسي مغاير لباقى الصفات فاذن يكون معنى الحكم عندهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم فى ثبوته قبل الشرع وانتفائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرآة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواه) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعني المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بايجاب الله تعالى فايجابهما كاشف عن ايجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعنى ايراد الكلام المتعلق بافعال المكلفين الخ وهو المعنى فى قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعنى التوجيه المخصوص المتعلق بافعال المكلفين انتهى بايضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولا للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يتعرض له المحشي ووجه ارادة الكلام النفسى من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقرينة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظى أو الكلام النفسى الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسى على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد فى كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض ايضاح فقول المحشى لان اللفظى ليس بحكم الخ بيان للتجوز الثاني (قوله سواه فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا فى حدوث الحكم وقدمه وهو مبنى على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء أزلي قال الاشعري وجماعة نعم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الانواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة فى ذاته وتنوعه اليها انما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الانواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هى تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيهما لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسره بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذى من شأن داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل المحشى عما قاله العضد وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعتبر في كون الكلام خطابا أحد الامرين الافهام بالفعل أو العلم فى الحال بالافهام فى المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم فى الحال بكونه مفهما فى المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هيئ للافهام خطاب عند من يكتفى بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بانه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالتهيؤ والتوجه للافهام ولو مالا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطابا في الازل فيكون حكماً متنوعا الى الامر والنهى فيه وهو

توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به هاهنا اما الكلام النفسى لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره فى حواشي العضد سواه فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أى من شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على أزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيء لفهمه فيكون خطابا فيما لايزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه

أي الاشعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله افهام من هو متهيئ لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والالفاظ المهملة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو متهيئ لفهمه الكلام الملقي لمن لايفهم كالنائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح ان يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لايفهم بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل المحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الافهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا نسلم بطلان اللازم المذكور فمن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر والنهى فيا لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خبير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أزلية التعلقات قال الآمدي فى مسئلة أمر المعدوم الحق ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا قال الاسنوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم انتهى وبالجملة فمدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التنجيزي الحادث سواء قلنا بازلية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انهما صفتان حادثتان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطان من الاشاعرة وهم مجمعون على استحالة ان يكون له صفة حادثة خلافا للكرامية بل

(٩٩)

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أزلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد

مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعها وهي الخمس المتنوع اليها بحسب التعلق يمتنع قدمها لما يلزم عليه من السفه مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحيوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بافعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق فى حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بانه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وإن أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام الاسنوى كما في ركب القوم دوابهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتبط بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دوابهم ويحصل دفع المحشى ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لاخطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقتضاء والتخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لاخطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التنجيزى

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتهما وأفعالهما وصفات المكلفين مما لم يدخل فى أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيده بغير الكف ليتناول وجوب الكف عن الحرام فقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث انه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا ينافى ان طلب الكف فى نفسه ايجاب ومثله يقال فى التعريفين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسامحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لمن قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله عينها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفى المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظنى لاحظوا في التقسيم حال الدال فى الطلب الحتمى لانه العمدة فى الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظنى فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

والخلاف فى التسمية لا فى المعنى (قوله كالقصص المبينة الخ) ان قلت القصص انما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بامثالها أو السيئة فتحرم ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل قلنا المعتبر فى الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة نعم ان عممنا الخطاب ليتناول الاحكام الوضعية كالسببية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السببية أو الشرطية شيء والوجوب الضمني شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف فانها متضمنة أحكاما والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا ليتيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلا على غير من لم يخاطب مشافهة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تحاشياً من السفه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب للصريح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهر انه لا بعد في التزام انها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فالمناسب زيادة قيد أو الوضع ليتناولها من حيث كونها أحكاما وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهبين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفه الخ أورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خبير بأن العزم على الطلب وتخيله ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً احد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو الندب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالي (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقاً بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا

حين الاطلاع يرى نفسه ملزما أي الزام ويسعي في امتثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامتثال موقوفا على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حينما قام بنفسه هذا الالزام الناجز ضرورة أنه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعدوم يمتثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقد ان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسعه مخالفتك اذا أصدرت له مكتوبا يتضمن أوامر ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاحين الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعليق لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالزام الناجز وكذلك من وقف شيأ وقال ليفعل ناظر وقفنا هذا كيت وكيت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزما بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لقضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية العضد واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتي قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال العضد من أنه لايقال للمعدومين بأيها الناس ونحوه وأنكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب انما هو تصرف فى دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلمه من رجع الى وجدانه فما قيل ان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحاً بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يكفى فيه كوننا مأمورين

> بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما نقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو

ومنهيين ضمناً وتبعاً انتهى خلاف الانصاف وما ذكر السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفى وأنت بعد هذا تعلم انه لا مانع من اعتبار التكاليف الشرعية كلها أزلية وليس للحكم تعلق تنجيزى حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام انما هى لاطلاعنا على ما قام بذات الله سبحانه فى الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزلا يشترط فى امتثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمعتزلة يوجبون الامتثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف مالايمكنه معرفته فامتثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لامعنى لاعتبار ان فى الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاما ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو انهم اعتبروا التعلقات الاعلامية فى الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بيانه لكان له وجه قال فى المستصفى فان قيل أتقولون ان الله تعالى في الازل آمر للمعدوم على وجه الالزام قلنا نعم نحن نقول هو آمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصدق اذا عقلوا وبلغوا فيكون الالزام والايجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً فقد أوجب والزم فى الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد فى الوقت بل فى الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزلا وبالجملة فرغ ربك من العالم وانما هي شؤون يبديها ولا يبتديها والله أعلم (قوله من الندب الخ) الندب والكراهة نحو الاباحة حيث لا الزام فيها والتحريم نحو الوجوب لتحقق الالزام فيهما وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما فى انها حكم شرعي (قوله فمطابقة المثال ظاهرة) فيه انها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتبار ان الاباحة والتحريم يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصحح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبنى للفاعل اللهم الا ان تكون أل فى المثال للعهد أعنى الوجوب

خاصة وقوله المترتب فى معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الايجاب لكونه أثره من غير ان يتجوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لتفرقة بعضهم بين المسامحة والمجاز ويحتمل كما قيل انها في استعمال الوجوب فى معني الايجاب استعمال اسم المسبب في سببه (قوله وأما على ماذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين ونسب اليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام فى المحصول لما أضافه اليه من التحقيق والتدقيق. كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والايجاب متحدان بالذات وهما قول افعل النفسي القائم بذاته تعالى لانه ليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظياً كان أو نفسياً ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فاذا اعتبر قول افعل من حيث قيامه بالذات كان ايجابا واذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوبا فمن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثالا للحكم وأورد عليه ان الوجوب يترتب على الايجاب بالفاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب فانه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتب الي الاعتبارين فكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فان الخطاب اذا نسب الخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعه وقوله والترتب الخ اشارة للايراد وجوابه المذكورين (قوله لان (١٠٢) المتبادر من الافعال الخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بانه لا يتناول مثل

الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو أثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال أوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من أن الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالفاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح فى التلويح (قوله وهذا الاخير الخ) يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته

وجوب الايمان والنية وحرمة الحسد وأجابوا عنه بانه يمكن ان يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن فى كلام بعضهم ما يفيد ان الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده ما نقله بعضهم ان الفعل في اللغة الامر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل ينبيء الخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً الخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالاحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسما منه اعني علم الكلام فان الشارح وان قسم الاحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة الى اقسام العلم بها فلذا جعل المحذور انتفاء صدق المقسم المقصود بالذات وفيه اشارة الى وجه اختلال كلام الشارح حين اذ لم يعم الفعل وهو تقسيم الشيء الى نفسه وغيره واعلم انه لا اختلال على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فانه ان جعل الحكم الايجاب مثلا والكيفية مثل الوجوب فواضح وان أريد منه ما حكم به فمعنى تعلقه بكيفية العمل رجوعه اليها وكونه جزئيا منها فان كيفية العمل أعم من الحكم إذ تتناول أي صفة لاي عمل بخلاف الحكم فانه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لعمل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أى يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا الخ) علمت انه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القلب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه بمباشرة الاسباب وان كان كيفا ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط فى محله (قوله فى العلم بالوجوب واخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجهل به تعالى وأولوية تفويض المتشابه بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة للتفويض وجواز اعتقاد عينية الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه ان اراد أنه يلزم انحصارها فى المسائل التى محمولاتها الوجوب واخواته حالا فاللزوم ممنوع فان كون العلم متعلقا بتلك الاحكام لا يقتضي ان يكون محمولات مسائله كذلك وان أريد انه يلزم انحصارها فى المسائل التى محمولاتها كذلك إما حالا أو مآلا فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فان مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استحبابه مثلا قولنا فى الكلام الله تعالى واحد يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوحدانيته تعالى انتهي وغير خاف عليك ان تأويل الله تعالى واحد الى ما قال غير صحيح اذ المراد اقامة برهان الوحدانية عليه التصديق بثبوت الوحدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فان هذا مندرج فى ضمن مسئلة وجوب المعرفة فتأمل (قوله من حيث يقصد به الاعتقاد) فيه اشارة الى ان هذه المسائل التي انحصر فيها الكلام تكون فقها من حيث ثبوت الوجوب واخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المكلف وكلاما من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث قصد الاعتقاد فافى بعض النسخ من ذكر قوله بالاقتضاء والتخيير بعد قوله بتلك الخطابات لاحاجة اليه لاستفادته من الاشارة (قوله كون تلك الاحكام الخ) الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الاحكام مصدق بها لا كون تلك الاحكام جزأ من ذلك العلم فحينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون التعلق المذكور من تعلق الكل بالجزء ولا كون تلك الاحكام سببا لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملكة ويكون التعلق من تعلق المسبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضا من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ فى الاحكام) أي كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته ثم لا يذهب عليك انه لاحاجة لاثبات كون تلك الاحكام فقط معلومات له لا كونها بعضا من معلوماته الى الاحالة على الظاهر السابق الى الفهم ولا الى الاستدلال عليه بقوله والا لم يطابق الخ اذ كون التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته فى تلك الاحكام اذ ماذكره الشارح رحمه الله اشارة الى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم اذ وجه التسمية لا يلزم وجوده فى جميع افراد المسمى ولا فى جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أى وكان معلومه تلك الاحكام فقط وكان الاولى ان يذكر هذا أيضا (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أى فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين ارادة المعنى الاخير من الاحكام ثم العلاوة المذكورة على تقدير تسليم ان يكون معني الكلام ما ذكره القائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذى هو باطل فى غاية السخافة (قوله تعريفا للحكم الشرعي) بعنى ان لفظ الشرعية الواقعة صفة للاحكام جزء المعرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفا للموصوف المطلق عن التقييد بالشرعي

من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمي ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معني التخصيص ولا شك فى ان معني تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والا لم يطابق قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعني والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمي علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لان أخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا أن يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول أي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال فى الثانى أي لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا أو يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني اذا كانت ارادة المعني الثالث تعسفا

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لابمجرد الكلية والجزئيـة والمسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التى فى مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلهذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق فى قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لايلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الاتيان به فائدة الايذان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثانى) ان قلت مابال الخالي فيما نقل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معني التصديق وعلله بأن جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هوجزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل

بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملهما على الكل الافرادي وارادة كل حكم بخصوصه لايكاد الذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه لقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزاهد الذي لا يتعدي عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لايصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألاترى ان عند تصديقك بقضية زيد قايم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيداً قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة فى ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

فالمراد إما المعنى الاول أعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمي علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل و حدمن المعانى الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعني الثانى فانه لا يتأتي فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لامعنى لافادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد أن يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعني المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمي علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمي علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لابد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معني التعلق الي التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

لتصديقات

(قوله بمعنى ماهى متألفة الخ) اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعي ومن المتعلق بالفتح هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وانما يلزم اذا أريد منهما المجموعي أو الافرادي فان قلت فاذا عكس الامر لايلزم فلم اختير من الاول المجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أى لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لاعبرة بالظنيات فى الاعتقاديات ولا بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والا لم يدخل كلام أحد من فرق المتكلمين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لايدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يعتد به لولا خطاب الشارع اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

بالتصديقات الشرعية العملية بمعني ماهى متألفة منها يسمي علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمي علم التوحيد أو يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعني التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمي علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه أعنى التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض اه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لاما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أي ان أريد به كون الشئ منسوبا الخ على أي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشي من أنه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لامعنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لاشك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل تسمي علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

كما سيأتي وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا اى كالاخذت من العقل وقيل اى كثير الاكثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالحشر والنشر والصراط (قوله فى كلا الموضعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أي لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكلا معنييه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لها فلان عارض العارض للشئ عارض لذلك الشيء

بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة ان العلة الغائية علة ومتقدمة ذهناً ومعلول ومتأخر خارجاً فاللازم من غائية الشيء لنفسه كون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه لما بين الوجودين من المغايرة الظاهرة ورد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجا فكيف يتم الجواب المار فيها المصرح بالوجود الخارجى لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصوره قبل تعلمه وأصلى وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لانفسها ومحصله الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذهن وبصورته فيه والاول يوجب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلا دون الثاني فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهنى بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد ثال الخيالي وأنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عمم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة اليه فيقال منها مايتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتى وثانيهما ان الحكم سواء كان نسبة أوادراكا أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهى تعتبر لاجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي بينهما مع ان الكلام يكون على وتيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول نشأ من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته فى نفس الامر وعبارة الخيالي فيما نقل عنه صريحة فى الوجه الأول وعبارته فى الاصل تحتمل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم فى الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية فى الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية فى شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى مبنيان على عدم رعاية البلاغة وتمييز العلمين وجواز التعلق بالعمل مسلم لكنه مخل بالمعنى المراد واعتبار الحيثية في احدى القرينتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم أفاده مولانا خالد (قوله لكونه معروضها الخ) أي لكون العمل معروض الاحكام كما ان الكيفية معروضة لها لكن معروضية العمل والكيفية للحكم بمعنى النسبة بلا واسطة لكونهما طرفى تلك النسبة فى نحو قولنا الصلاة واجبة ومعروضيتهما للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أى من حيث العلم وقوله أو الاتيان به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتنويع فى العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون العطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع (قوله والا لم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا بيان التعلق بما سبق من كون الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذى الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية فى الاحكام الاولى انما تمشى اذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعروض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذى الغاية بالغاية والتعلق فى الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروف فلو اعتبر التعلقان تعلق ذى الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن يكون التدبر اشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه كـكد، الـ١

(قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ) يعنى اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضها أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيداً للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق العبد مما لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحوذلك ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والمحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلا (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك ان تعلق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تعلق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذى هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذى بالذات ومن الذى بالواسطة والمتبادر الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فلا بدمن ذكرهما) أى يجب على الشارح أن يذكرهما بان يقول منها مايتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى النكتة وفى كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرفى الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهماهنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتا وموصوفاأولي للموضوعية والكيفية لكونها عرضا وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خالدتكرر من المولى المحشي تبعاً لقضية كلام المولى الخيالي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع فى تعريف الحكم المارللاصوليين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما نصه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهي قال المولى ابن أبي شريف فى حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل فى قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بايجاب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي دخل فيه الاعتقادات التى هى أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل ايجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتعلق

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فنى قوله منها مايتعلق بكيفيةالعمل لاحاجة الىالتأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بدمن ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى النكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتا والعمل مسنداً اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الي المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معني لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيأ منها فلا يرد ماذكره الفاضل المحشي من أن موضوع العلم أعمّ من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معني قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (قوله كما ان قولهم النية الخ) قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذ التعلق بنفسها على أن فرقا واضحاً بين فعل القلب والعلم القائم به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام انتهى معنى كلامه وبه يمهد ماشيد المحشى بنيانه من القواعد ويظهر أن ماذهب اليه الفاضل المحشى لا محيد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي أن يكون موضوع الفرائض الخ)وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتنفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كمسئلة المجنون والصبي) كما يقال يجب الزكاة في مال المجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والمجنون ضمان ما أتلفه فتقدير الاول الولى يجب عليه اخراج زكاتهما وتقدير الثاني الولى يجب عليه ضمان ما أتلفاه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول

فيظهر ما قاله الخيالي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ)أي والمجموع منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخويهما لانهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتتفق عليها عند الامة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الاصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمعياً ولا معنى لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجية قيداً في موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن الهمام ان أفاد الدال يشير على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفاً به اذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حينئذ عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيداً خارجاً غير متوقف على اعتبارها جزأ من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود فالبحث عن أحوال غير الوجود وحينئذ اذا قلنا موضوع الاصول الدليل السمعي فينبغي أن لا يبحث عن حجية شيء منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن أحوال أخر من كونه مفيداً لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فحينئذ لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ يعني ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بدون الباء الجارة ويجوز أن يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدء محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا أعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث أنها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

يشير الى أن له مباحث الخ)أى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى أن له مباحث أخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهـذا عند من يقول موضع الـكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينيـة على ماهو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الـكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجـه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيـد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غـير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الـكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة (قوله ولذا) أي ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثـل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعـال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الـكل منها مبحثاً على حدة وان أمكن أن يرجع الـكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغيرالوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوّة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة)علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المـكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على أن أفعال العباد أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الـكلام قال الشارح فى آخر هذا الـكتاب ان مقاصـد علم الـكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوّة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحشى المدقق فيـه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عنـدهم هى الصفات الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معـنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الـكل الى صـفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقـاصده وعلى تقـدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الـكفايات اذ هى أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولهـا فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

(قوله كالموجود مطلقا) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات المخلوقات أى من حيث استنادها اليه تعالى وقد ذهب الى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندى وهو أخص مماقبله وتقدم في الخطبة بعض مايتعلق بهذا المبحث (قوله أى الصفات السلبية) وجه التعبير عن الصفات السلبية بالاحوال أن الحال عنـدهم يقال لمـا ليس بموجود ولا بمعدوم أى يكون واسطة بينهما فكمـا أن السلب معتبر في مفهوم الحـال فكذا في مفهـوم الصفات السلبية (قوله لان مرجعها الخ) وذلك لان البحث عن الامامـة في مبحثها من حيث أن نصب الامام واجب على المسلمين لامن حيث أنه فعل صدرعن الله تعالى أو عن المسلمين(قوله والحال انها الخ) أى فاندفع توهم عدم نفع هذه العلاوة على كل تقدير لما هو بصدده لـكون المقصود ان يكون للـكلام مبحث غير الذات والصفات حـتى يكون المذكور بعضاً منه ووجود بحث آخر من علم آخر كالامامة من الفقه لايجدى شيأ أصلا اذهى من الفقه اصـالة واستحقاقا ومن الـكلام جعـلا واعتبارا كما سيصرح به أفاده مولانا خالد (قوله لانه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة فى بعض بالعين المهملة وهى ظاهرة وقوله اذ هى أى فروض الكفايات علة لكون القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الـكفايات لكن بضم مقدمة معلومـة اليهـا وهى قولنـا والقيـام والنصب المـذكوران كذلك وعبـارة شرح المقاصـد وهي بالواو

(قوله مع القطع بانه الخ) أى لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال اليدنية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت وانتقالها عن أكابر الى أكابر من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضاً ففى كلامه اشارة الى دفع ما يقال غاية هذا كله جواز ادراجهم بحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذى الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفنين لنظير ما مر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الخ)جواب لما وقوله منافاة اسم ان وقوله اذ هى في الاصل علة الاندفاع (قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر فى الاجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه الى على كرم الله وجهه وهو صغير فدعا له بالبركة فى ذريته فكان هـذا الامام من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفا له رضي الله تعالى عنه ومن

يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج وميل كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هى في الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الخ) فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشعر به عبارة فتاوي السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (قوله مع ماعطف عليه)وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم (قوله

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له * أخذ الفقه عن حماد بن سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لقلة الوقائع)

اللاهتمام

الاولى أن يزيد قبل لقلة الوقائع لصفاء العقائد بان يقول لصفاء العقائد ولقلة الوقائع اذ بهذا يبان يحصل الدفع كما اعترف به والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء العقائد (قوله وهو قرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى ان لفظ هذا فى قول الخيالى هذا مع ماعطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ماعطف عليه بقرب العهد وتمكنهم اذ هما لو كانا معطوفين فانما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لا على لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لا على صفاء بدونه فالحق ان يفسر ماعطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفا على بركة وتمكنهم معطوفا على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولقلة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على اللف والنشر وقوله لقلة الوقائع مع مابعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على اللف والنشر أيضا ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أى كون هـذا اشارة الي صفاء بدون اللام ويعتبر أن المعطوف فى ولقلة الوقائع هو قلة الوقائع واللام زائدة أقحم للاشارة الى أن ما قبله علة الاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

للاهتمام) أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لايتطرق اليه الشبهة حينئذ فى أول الامر بخلاف مااذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لاما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضا فى بالقياس الى مايتوهم لاأمر حقيقى بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر أصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ماقال في التقريب في تيل رواية الا كابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعي كالزهرى والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا هوالمسائل) يعنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا أى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأنما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأنما احتاج الى التقييد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) اصالته بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالمقصود بالذات الدعوى والاتيان بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تنظيم الكلام على أحسن النظام وتنسيقه على أجمل الانتظام (قوله سوى ماذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكاما تنتفع به وما تتضرر دنيوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وما تضرر تصديقاً ناشئاً عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمفاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنقري حيث قال فيه بحث فان الافادة غير الحصول وكلامنا فى الافادة فكيف تفيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى مافيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكونُ ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالى ههنا انما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك ههنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلا لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد أيضا مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله * على أن وجود الفقه بهذا المعنى فى المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن أن يقال له انه لوطالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم وهو أنه ان أريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقرونة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى المجاز بعلاقة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز آيضاغير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيار الشق الثاني بان يلتزم المجاز ولذا قال المحشي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ وفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للمصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية) لك أن تقول أن سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلاحاجة الى تحرير المرام اه كنقري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام العملية المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنقري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنقرى ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لاغير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه (قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنقرى يرد عليه انه لا فائدة في اعتبار زيد تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقي شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية ههنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسما في كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام العمليه الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن ههنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنقرى .

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني الثلاثة انتهي يعني النسبة الخبرية أما عدم إدارة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفاً أنه بهذا المعني نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعني الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمعية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب بما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعني سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ومآله إفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم

(قوله ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى الخ) وأيضا أى فائدة فى اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكمالية وهذا لغو فى مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلا قبل الافادة حينئذ لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيا لااعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأبي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنقرى (قوله ملكة استنباط اه) هي عبارة عن أن يحصل عند الفقيه المبادى بأسرها مع مايتوقف عليه استخراجها منه وتسمي هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهى اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر فى المبادى ويحصله منها مشاهداً إياه ويسمى عقلا مستفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل (قوله عرفا) سيما انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح فى أن المعرف هنا عبارة عن المسائل كما قدمه أولا وقال الكفوى وههنا بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافى كون المعرف هنا احدى الملكتين ولا تسميتهم اياها بالفقه وليس فى كلام الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ما هو المدون بل يكفى فى انتظام كلامه ان يقال لما مست الحاجة الى التدوين ودونوا وسموا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لو جعل ماذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعني الملكة ليكون تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على هذه المعانى الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة * قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهي كلامه * وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لايخفى أن اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعني الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر في التوجيه الثانى (قوله وأما جعل المعرف) أى أما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته * وأما تدوين الملكة فما يأباه الذوق السليم اه ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضى أن يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد الخ فاندفع ماقال الفاضل الجلبي أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى أورد على حد الفقه أنه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(قوله مع انه ليس بفقيه الخ) يريد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله فى حده والقول بانه اجتها فى بعض الا حكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه فى بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ماقاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معنيي المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقا سواء كان مستدلا مستنبطاً أولا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثانى فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ هـذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعرف هنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لايوجد فى المقلد غاية مايلزم ان لايحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوما عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا نا لا نسلم هذه المقدمة فقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لايجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المنعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه فى الدليل ثم ان سلم هذا فانما هو على مذهب من قال ان كل ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله *قال الشارح في التلويح فى هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن فى هـذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعا يعـلم قطعا أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ماعلم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معـلوم قطعا فكل مايجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى لم لايجوز ان يجب العمل قطعا بمـا يظن أنه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ماهو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كماهو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لامعنى له أصلا اهـ فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن تم بهـذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ماهو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب فى كل حكم استنبطه لـكنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كنفرى

مع أنه ليس بفقيه اجمـاعا قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لاغيره فلا يكون علمه فقها اهـ كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية *وأما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلما مجتهداً فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الـكلية المفيـدة لمعرفة الاحكام الجزئيـة عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الـكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيها مع أنه ليس بفقيه اجمـاعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يـندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الـكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئيـة أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحـكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن

ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلانعقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى * وأما الثانيــة فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معــلوما لم يجب العمل به * والحاصل أن الحــكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لــكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضي الى علم لعــدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المقيــدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لاتفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد ألا يرى انه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ماأدى اليه رأيه أولا ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق مانقل عنه من قوله * وأما على باقي الاجوبة فينــدفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لايخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا والتوجيه فى الجواب الاول اندفع ماقيل هذا الــكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحــكم من الدليل فانه مادام باقياً فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية مايقال الخ) جواب عن الايراد السابق بقوله لــكن يرد الخ وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقيه بهــذا المعــنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد التسير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غــير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الابان يجعل للفقه معنيان أحــدهما مايمكن حصوله للمقلد وهو العــلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها * والثاني مالا يمكن حصوله وهوالعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيــد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً مايحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ) حاصل ذلك أنهم اختلفوا فى اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي . ومن براهينه قوله تعالى (ان اتبع الا مايوحى الىّ) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فاذا جاز اووجب هل يجوز عليهم الخطأ فى اجتهادهم أو هم معصومون عنه فى الاجتهاد قيل بالثانى وقيل بالأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الادلة عليه قصة أسارى بدر على مافى قوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحى الالهي ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسهو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمور دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشيء من رأيى فانما أنا بشر أخطئ وأصيب كسائر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد فى الصحيح (أنسى كما تنسون) صدق رسول الله وورد أيضا فى الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كنفرى مع زيادة (قوله أى من السؤال الخ) اقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم العطف على معمولى عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول اه كلنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجمالية لاتفيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الخ) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالادلة لا بالاحوال على مازعم فهو حال من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام —

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية * فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا أيضا فجوّز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما فى أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه أمام مالك رضي الله عنه لثبوت لاأدرى فى حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله نفيه مثل مامر من الكلام الخ) أى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام أقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالمعنى سموا معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادثا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لنوعها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع أو لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن

فالعلم

قالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمي أصول الفقه وانما اختار هـذا التعريف اشارة الى ان موضوع أصول الفقـه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الادلة معطوفاً على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لاما يفيدها ويمكن الجواب بأن المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة أحوال الادلة الاجماليـة بأصول الفقه ولا شك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة الاجمالية *وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة أو يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجماليـة مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العـلم بأن الامر للوجوب يفيـد العلم بأن صلوا وزكوا وغـير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبي عنه (قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصلية اليقينية لاما يفيـدها والجواب بأن المعرف ههنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي تفيـد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالـكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الـكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلاميـة أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالي مثل

(قوله وانما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعـد الـكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجماليـة كما فى جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال المستفيد كما فى المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا الخ) بحث فيه العلامة الـكنقري فقال بعد حل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تميزاً عن نسبة المعرفة مما لامعنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص باعراب دون اعراب على ماحققناه على انك قدعرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو أن يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال أو تميزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اه وأما التحقيق الذى أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهيـة مستندة الى أدلة معينـة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة أحـوال الادلة الـتى لاتنحصر فى عدد ليتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى ..رفتها على وجه كلي اجمالى يرجع اليه عنـد قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فالمعـنى وسموا معرفـة أحـوال الادلة بطريق الاجمـال أو الاحوال الاجمالية للادلة فى افادتها الاحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغـنى عن قوله فى افادتها الخ وان قوله فى افادتها متعلق بالاحوال إذ لـكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لاالاحوال اه (قوله أو يقال التغاير الاعتبارى الخ) التغاير الاعتبارى على مذاق السيالكوتى ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالعالم وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثانى مفاد وعلى مشرب المحشى المدقق قول أحمـد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أورده عليه السيالكوتي مدفوع بالفرق بين حصول الشيء فى نفس الامر وحصوله فى آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التغاير الاعتباري فلك التغاير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التغاير ذاتى لانه مغايرة الكل للجزء وتغايرهما ذاتى

الله تعالى عالم وواحـد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعـد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحـد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بأن محمداً عليـه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق أنه ما يقال تـكلف لانه لايجرى في المسائل السميعة كـكونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني فى تعليقاته على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الـكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية *وأما ما قيل من أن موضوعها وان كان جـزئياً حقيقياً لـكنه لا يتصوّر الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواقف) وجهه السيد الشريف بانه كما أنّ للفلاسفة علماً نافعاً فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى أنه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الـكلام مورث لنا قوّة الـكلام في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الـكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجهاً واحـداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لانه لو لم يعتبر انه القوّة للـكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذا لاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الـكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخـدمة أو فى استمداد العلوم فان الـكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصاً بالـكلام بل ذلك أقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يعرض المبادى فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضاع أما قيد الاول) يعنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولا لضاع أما قيد الاول فى قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجـه التخصيص في الثانى أعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الـكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالـكلام لـكان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجـة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالـكلام لـكان ذكر وجـه التخصيص ضائعاً اذ لا شركة لغير الـكلام فى كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله أو ذكر وجـه التخصيص لا لمجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الامرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجـه التخصيص بخـلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله أولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى أطلق اسم الـكلام عليه أولا لانه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالـكلام

(قوله لأنه لايجـرى فى المسائل السمعية الخ) فيه أولا انه مبـنى على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وانه لايتم لها أدلة عقلية وثانيا ان السـمع وان لم يكن ورد الا في ذاته لـكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل الى ما موضوعه كلى وان انحصر فى الجـزئى خارجا فتـدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فان مسائل الكلام باعتبـار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وان لم يعتبـر الاشتراك الخ) بحث فيـه بأنا لا نسـلم ذلك لم لايجوز ان تـكون جهة الاشتراك غير هذه الجهـة بأن الـكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وانه الذى يثبت مباديها كما ان المنطق نافـع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هى غـير ايراث القدرة الـكلامية والقوة النطقية

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقليـة وشواهد نقلية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال المحقق الكنبقرى فيه بحث أما أولا فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحثة معه فالتخصيص المذكور وجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فتشبث بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان واما ثالثاً فلان قوله لكن مآلهم الى الجنة يأبي عن مثـل هـذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ماخلاصته أنه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ان بعض السلف أثبت الواسطة بين الجنة والنار فالمعتزلة أولى باثبات تلك الواسطه لاثباتهم المنزلة بين المنزلتين فأجاب بقوله لكن مآلهم الخ والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق فى النـار وقيل حاصل الـكلام دفع توهم نفي الواسطة مطلقاً بل نفي واسـطة تـكون داراً للفاسق على وجـه الخلود اه وعـندى ان ما قاله السيالـكوني هو الاوجه لمن تأمل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالـكلام تميزاً له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هـذا كأنه جواب سؤال يقال ما ذكرته إنما يدل على تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلا فأجاب بما سمعت* ثم اعلم أنه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل أن اطلاق اسم الـكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الـكلام بهـذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة أيضا فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أو لأنه يورث قدرة على الـكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزاً مع أنه لم يتعـرض فى غير هـذا الوجه فعلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولا (قوله والتسمية بالـكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر أن يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله أن وضع اسم الـكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوهم في تلك التسمية (قوله أى الواسطة بين الايمان والـكفر) هـذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والـكفر عبارة عن التـكذيب فمرتكب الـكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لـكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والـكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) ردلما وقع فى كلام البعض غالطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليـكون محلا لمرتكب الـكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليـكون محله الجنة ولا كافر ليـكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليـكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الـكبيرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لـكن يدخل فيها الفاسق أولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع مايتوهم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

(قوله قال القاضي الخ) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل ان أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطالعة التجلى الصفاتي نعيم والذين لا يعملون طمعاً فى الثواب وهربا من العقاب فان هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتعات الجنانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم انهم لترقيهم عن الفريقين يعرفون كلا منهما (١٢٠) فتدبر (قوله أقول هذا التوجيه الخ) ناقش المحقق الكنقري فى هذا الاستلزام بأنه أي الاستدلال الحسنى المذكور انما يدل على نفى التصديق اليقيني لا على نفى التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجحر حية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفى الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النهى اه *هذا وفيه أولا أن الذى يخوض فى مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بامعان ثاقب يتحقق أنهم كانو يعدون العصيان نفاقا قطعا وثانياً أن قوله ضرورة ان من ظن الخ مخالف للواقع يقيناً فان الشاك فضلا عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبدا ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالى الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح فقوله انما يدل على نفى التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا وقد انعقد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ماتفيده الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافى بالنسبة الي عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلهما يثاب أو يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحصر المذكور بالنسبة الى الثواب والعقاب فان معني كون الجنة دار الثواب انها مختصه بالثواب لا تتجاوزه الى العقاب لأنها لا تتجاوزه الي عدم

الاثبات وجعله سبباً للاعتزال (قوله لكن مآلهم الى الجنة) قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى* (وما كنا معذبين حتي نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة بثبوت الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل فى الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ماقاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتى لاثباتها حيث قالوا ان أهل الملة فى أسماء أهل الكبائر علي أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفيه بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان أدخل يده فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ماقاله فى البداية (قوله ينافى كونهما داري ثواب وعقاب) يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل في الجنة وهى لا تنعكس الى نفسها والجواب الثاني مبنى على ماذهب اليه السائل لكن على ان تكون الكلية قائلة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيده الاضافة من الاختصاص الحصرى الى الاختصاصي الارتباطى الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثانى كما لايخفي اه أفاده الكلنبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لاشك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار بلا عقاب لكن لا يخفي عليك ان كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لايكون معاقبا وان قيل بعدم مثابية بعض داخلى الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر فى الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ماقررناه (قوله وقد نص المعتزلة) الا أن يقال المانع يكفيه الجواز اه أفاده المحقق الكنقرى (قوله والاولى ان يقال الخ)قال المحقق الكنقرى بل الاولى ان يقول بخل أو سفه أو جهل على ماسيجيء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ماهو الانفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشي غير ثابت والظاهر مافي بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الانفع له فمنعه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ماقررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له المام بفن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فلعل اقتصار المحشى المحقق فيما هو الاولى على الاثنين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار فتدبر (قوله فلعله الخ) وشبيه بهذا ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه على ماقاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أوذى عليه السلام من قريش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اماعندنا فهو ترتب عادى فيجوز أن يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجيء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ)لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق)من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ)أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالي ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخلت) أى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير أي دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعري قد أطال الكلام علي نفسه فى بحث الجبائى اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولاحاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته علي مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان (قوله قالوا تركه بخل أوسفه)لانه ان علم الله تعالى بما هو أنفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى أن يقال تركه بخل أو جهل (قوله فأوجب الخ)أى أوجب الجبائي علي الله تعالى أن يعطي العبد ما علم نفعه فى دينه (قوله فلزمه مالزم)أي لزمه أمر عظيم لايمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلقه أو يميته صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له أن يقول الاصلح واجب علي الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه اوأخيه ولكمال الجزع علي موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان

وشج وجهه قيل له الا تدعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والأولى للمجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أماتة الأخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من أولاده كما فى كفار قريش فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح فى حقه لورود الأثر بذلك ولان الصورة المذكورة أولا فى دفع الالزام بعيدة جدا بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه لكمال شفقتهما عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالزام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر فليتدبر (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آبائهم بأن يكونوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعريض الثواب الخ) التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه فتعرض أى تصدى والتصدى أصله تصدد من الصدد بمعني القرب قلبت الدال الثانية ياء كما قيل فى تقضي البازى وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيراً فانهم لا يقولون بالاصلح بمعني الاوفق للحكمة حتى لايجب الابقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجيء التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكانبوى (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعريض العبد للثواب انما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع مافى الكتاب الخ) بحث فيه المحقق الكنقري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لادليل على هذه الارادة على انه لايخلو عن ثوب المصادرة مع انه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا فى زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم فى

الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل أصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لايقول بأن الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط أحدهما بالآخر * قال فى المواقف وأما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبعضهم) أى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول فى أعلى المنزلتين وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعني الاوفق) يعنى ماتقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا أو فى الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور الماتريدى) هو تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبى بكر الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبى حنيفة الكوفى رحمه الله كذا فى شرح المقاصد (قوله كمسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئله ايمان المقلد على ماسيجيء (قوله الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب الخ) أى الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح أن

تكون

قوله خلافا الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع مافى الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهى عبارة عن قضايا كلية حملية موجبة على ماينوه فقول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتى والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق خارج عن هذا القول لكون كل منهما من قبيل القيود اه (قوله وقد يفرق الخ) لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل ههنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثا وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلاما صادرا من صاحب القول أعني الذى فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأبى عنه هذان القولان بل يلائمانه وربما يشعر بذلك (قوله وقد يفرق) بقد التقليلية اه من الكنقرى باختصار وتلخيص (قوله اذلا قائل الخ) حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع فحينئذ لا يأبى عنه (قوله لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس فى كلام المحشي مايدل على تعين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود ههنا خصوصية الشيوع بالاقوال فى اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الاشارة المقارنة به وليس فى كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضاً مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أى قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا أى قال أهل الحق وأسباب العلم منحسرة فى الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الاباء بانه يجوز أن يكون اعادة لفظ عند أهل الحق فى قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ للتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم فى الثلاثة كما سيجيء (قوله ويحتمل الخ) أى على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد باهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى أن غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله قد تفتح الباء) أى تفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث أنه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء (قوله لكن لايلائمه قوله الخ) فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا فى السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات أو النفى يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشى (قوله اذ المنظور فيه أولا الخ) تعليل للحكم المطوى أى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعني ان الذى ينظر اليه

ويلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعني الثابت من حق بمعني ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فى حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلاثة أحدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه أن الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت أو بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أوسلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور أولا أرجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب أن هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل أى الاخبار فانه صفة المتكلم أما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول أعنى كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهي كلامه يحتمل أن يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس

(قوله لانها موجودة فى الخارج) أى المرادف للعين وهذا انما يوافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادهما فليتأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كما انهما يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف المخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اه

(قوله والجواب أنه لايلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو انه لا يلزم من الانباء عن الشيء على ماهو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتي يرد ماذكره على انا المحشي سيصرح بان معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشيء الذى انبيء عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر هذا ولو بني المعترض الكلام على ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذلم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذى يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله علي ان الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (قوله لايكفي في وجه التسمية) أى وانما الذي يكفي فيه التعليل بالتميز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له ههنا اذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشي (قوله هو بعينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضا وصفا له ولما كان ذاك وصفا للحكم صح حمله على حقية الحكم التى هي وصف له بهوهو وقوله تأمل اشارة الى منع المبنية التى أدعاها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نص في المغايرة وآية عن الاتحاد غاية الاباء أفاده مولانا خالد (قوله جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لايمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لاينافي كونه وصفا بخلاف الحقية اذلا مانع فيها من ان يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق * وبالجملة فالحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظائره المطول وكثرة المال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما علي الآخر بهو هو وأجيب بأن الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لايلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية * بقي الكلام في أن كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قبل الخ) لانه يدل علي وجه المناسبة في التسمية على وفق ماذكره في الحق على أن التميز المطلق لايكفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع أباه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهوهو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى انه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل (قوله الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل أعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعني فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بانا لانسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعني من اللفظ صفة اللفظ فان معني فهم المعني من اللفظ أو انفهام المعنى منه هو معني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني غاية مافي الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعني وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل أن يقال اللفظ منفهم منه المعني (قوله ولبعض الافاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني ظاهر البطلان ثم انه يستلزمه وأين الاستلزام من الاتحاد فالاولى أن يقال ان أمثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني ودلالة فهم المعني من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من فهم المعني من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني (قوله فالمعني الخ) يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ماحققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا علي فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم أيضا فى الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظورا فيه أولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة أولا حتي يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولا في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما أو مؤخرا ولايخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني أن الظاهر ان يكون الباء في قوله مابه للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز فى المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود الخ) أى الفاعل ما بسببه الشيء موجود فى الخارج وذلك إما بان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعاً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات

(قوله بناء على ظهور دلالته عليه) أي دلالة مطابقة الواقع اياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خالد وجه التأمل ان ما ذكره لا يدل الا على كون الواقع ملحوظاً أولا بالنظر الى المطابقة لكونه فاعلها صراحة لا بالنسبة الى حصول مفهوم الحقبة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع اذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثيته ليست ملحوظة أولا فضلا عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولا الحكم كما ترى اه (قوله مستتبعاً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير فى الوصف راجع الى أثر الفاعل وفى الظرف الى الشيء وقوله استتباع الضوء للشمس الاظهر ان يقول استتباع الشمس للضوء أو تبعية الضوء للشمس فان الضوء تابع والشمس متبوع على ماهو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فان الاصوب ان يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتذكير الضمير (قوله على ماقال الاشراقيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم ان الماهية عندهم هى منشأ انتزاع الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجى على ما يحده من أخذت الفطانة بيده وما عدا الوجود الخارجي عندهم فى الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ماساقهم الى القول بمجعولية الماهيات وأما المشاءون فانهم لما قرروا ان الماهية غير الوجود وأقاموا الادلة على ذلك لزمهم القول بأن الماهيات غير مجعولة فان أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقا وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بأن الجعل مؤلف لابسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال ان المجعول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف قال بعضهم الماهية ليست بمجعولة مطلقاً اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل والجاعل مجعولة واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه يكون حينئذ أثراً للجعل وما يكون أثراً له ينتفى بانتفائه وأما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمنع فانه ان أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وان أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل فى وقت أو دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقاً اذ لو لم تكن الماهية مجعولة لارتفعت المجعولية مطلقاً سواء كانت فى نفسها أو في وجودها أو فى اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم تكن مجعولة لزم الاستغناء والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت نقيضه وأجيب بأن المجعول هوية الوجود لاماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجعول رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر اه

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يتضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما يتلى عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلي مصقى هل ترى صورتك فى ذلك الشيء المقابل أم لا فاذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينتزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بموجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خالد كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية بجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معني ما تقرر عندهم من ان الماهيات المعدومة لا تمايز بينها فأجاب بما ترى اه (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلأنه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ماقرره أهل الاشراق لايكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا ايجاد موجود فى الخارج وذلك وان حصل عندهم في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه ههنا لكن لاينطبق جواب المحشي عليه قطعا اذ كلامه أعني قوله مابه الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب المحشي منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان المحشي سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين فحينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلة الفاعلية ضرورة أن تأثير الفاعل لو كان فى الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه مابه الشيء هو وان لم يصدق عليه مابه الشيء هو هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاتيان بالضمير الثاني وتركه في نظر المحشي وأما ثالثا فلانه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ماقرر بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل مآلهما الى ان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود نظير انصباغ الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الأثر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فقول المحشي ان الماهية ليست بجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك فى المسالك الشريفة

مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الأثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت فى نفسه تجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجعولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج وأما الماهية فهى أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لاما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة أنه لامغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو في الخارج لافى نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى نفسها ولا مجال للنزاع فى هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة أو غير مجعولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة أو غير مجعولة بالمعني الذى مر من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة وأما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعنى لانسلم أولا ان الشيء ههنا بمعنى الموجـودبل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل فى التعريفات الحمـل على الحقيقـة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لـكن فرق بين ما به الموجـود موجـود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما فى نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هـذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشئ في كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقـوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أى بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ما به الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل احدهما) أى الثانى اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر له الذى بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (قوله لـكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى) انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على ما بيناه هو أن لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضى ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما أو مفارقا يحتاج الى أمر غير ذلك العرضى يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا أعنى التعجب لـكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء أما بالغير فظاهر وأما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخـول الذاتي فى تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القـوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامـور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء لنفسه كالـكلي للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الـكلي والجزئى فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء فى المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لأنه غير متحد به ولا على العرضي لانه غـير متحد به فى المفهوم ووجـه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد فى الصدق وعليـه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة أعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر

(قوله لـكن فرق بين مابه الموجودالخ) حاصله ان الفاعل سبب الايجاد والماهية سبب التميز (قوله قلت هذا من ضيق العبارة الخ) أقول فى دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهيـة لان الباء متعلقة بالنسـبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هى ذلك الـكون لا نفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهيـة وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشي اذ الماهية ليست بجعـل جاعل على الثانى لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية اه كلنبوى فان قيل لا مغايرة الخ حاصله نقض التعريف باستلزامه فساداً مخصوصا وهو مغايرة الشيء لنفسه والجواب بمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهيـة (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعنى به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيـه الاول النقض بالذاتي بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيـه الثانى

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الـكلنبوى لايتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنـه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يتقوم بها الملزوم فى الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور أعنى كون بدون اللوازم محالا فى الواقع (هذا) لـكن هذا الجواب مبنى على كون الباء فى قوله بدون للملابسة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الا كتساب بدليل باء السببية ولا شـك ان ا كتساب الـكنه انما يمكن بمدخلية الذاتيات لا بمدخلية العرضيات فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول مقصود الشارح الخ) قال الـكنقرى على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به أنه تبقى الاجزاء داخلة فى تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه ففساده فى غاية الوضوح وان أراد انها تبقى داخلة فى تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذى أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هـذا الـكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضمير للشيء فى تعريف الماهية وامتيازه عن أجزائها أيضا على تقدير أن يكون الضمير الثـاني للموصول على ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقا ولاحقا ولا ضير فى ذلك وعلى التقدير الثانى تـكون الاجزاء داخلة فى تعريف الماهية ولا ضير في ذلك أيضا اذ المقصود ههنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله بيان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأين هذا ههنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيانا لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالـكنه وان تـكون القرينة عليه نفس المقام أى كون العوارض بخلاف الماهية

المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هـذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليـه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أى خذ ما ذ كرناه (قوله لـكان أخصر) لـكن الذ كر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أى بالـكنه) أى المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تـكون الذاتيات أيضاً داخلة فى العـوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن يتصور بالوجه لا بالـكنه وحاصـل الدفع أن ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذ كر بل المراد التصور بالـكنه فالمعني أن ما يمكن تصور الشيء بالـكنه بدونه فهو من العـوارض وتصور الشيء بالـكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضـل المحشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى أن تخرج أجزاء الماهيـة عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالـكنه تبقي الاجزاء داخـلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والـكلى فـكان محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والمعروض واحدة وأما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذ كر في جميع الـكتب الـكلامية أن ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالـكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه أيضاً أى كما أنه يمكن تصوره بدون العرضى (قوله قيل عليـه يستفاد الخ) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه أن العرضى ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه أعنى ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعني الاخص أعنى ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليهـا أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة أن تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضى بهما جمعا

(١) ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذ كورة كذلك الخ نسخة

فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفى أن يقال أنه يرد على التعريف المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعني الاخص اللهم الا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعاً الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعنى لا نسلم الاستفادة أولا فان بيان حكم العرضى لاجل مغايرته بالماهيــة لا يستلزم أن يكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتى مساويا له لم لا يجوز أن يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعنى ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضى يدل عليــه من التبعيضية فى قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله فى شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى أنه اذا تصور الذاتى وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهيــة الا مع تصوره ومع التصـديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعني الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عـدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظاقصداً وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصـدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الي لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها فى الذهن وهو محال فلا يصـدق تعريف الذاتى عليهما فان قيل قـد صرح السيد الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بأن الخاصة الثانية للذاتى أعنى مالا يمكن تصوره بدونه مما لابد فيه من تصور الذاتى والماهية بطريق الاخطار ولا يكفى فيه أخطار الماهية فضلاعن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة لنها تصديق لابد فيــه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته (قوله على مانص عليــه فى حواشي المطالع) قال السـيد الشريف قدس سره فى بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تـكثيرا للفائدة وبان ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على ان اللوازم البينة لمـا كان تصورها لازما لتصورالشيء تبادر منه قطعا عدم امكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف العرضى اذ لمـا وقع التعدد والتغاير ههنا تبادر الى العقل انها مما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ترد من أول الامر على تعريف العرضى ولذلك خص الاستفادة والاعـتراض بتعريف الذاتى وان كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم الا أن يقال الخ) نظر فيه بان سوق كلام المحشى يأباه ووجه هذا النظر ان تعريف العرضى ظاهر في نظر المعترض فالاستفادة أنما هي بالنسبة الى تعريف الذاتي (قوله انتهي كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثـة وهي أنه يتقدم على الماهية في الوجودين على مافى شرح المطالع قال وهى خاصـة مطلقة قال السـيد في حواشيه لا يشارك الذاتى فيهـا العرضى اللازم لعدم تحقق العرضى الا بعـد تحقق الماهية وعدم انتفائه الا بعد انتفائها كالزوجيـة للاربعة اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابعـة يذكرها قدماء المناطقة وان لم تـكن من الخواص المطلقة وهى كون الذاتى غـير مجعول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذاوقع له تركها تدبر (قوله والا) أى وان لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة لزم الخ (قوله وهو محال) وغـير ثابت فيما اذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما اذا كان تصوره بغير القصد والاخطار (قوله فان قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام فى الملزوم مع اللازم بوجه القصد والاخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فان فى هذا الجواب من الانظار مالا يخفى على المتدرب بالعقليات اذ يرد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يبقى معه معنى للملازمة بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود التهافت على قولهم الاستلزام مشروط بما اذا كان الملزوم ملحوظا بطريق التفصيل

لاستلزام آه

التفصيلي فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه أى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه فى حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضا زمان تصوراللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه فى زمان لا يكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لايكون الا تصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا فى زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة أن تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فى زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعدله مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معني قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه أن تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى فى الجواب أن يقال معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معني امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد مايمتنع تصور اجتماعه مع المعدله ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصوراللازم وان أراد أنه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لايفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن يمنع تغاير زماني التصورين كما لايخفى وحاصل معني اللزوم الذى اعتبره فى اللوازم البينة هو أن لايتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها أولا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاخطار فانه لوصح كونه ملحوظا لا بهذا الطريق لم يبق ملزوما (قوله مع ان المبادي معدات للمطالب) أى على ماهو رأى المحققين من الحكماء وأما مانسب اليهم من قولهم بالايجاب وكون تأدية النظر الى المطلوب على طريق الوجوب فمعناه كون الفيض النازل من عند الحق بعد تمام المعدات واجب النزول حيث لابخل فى الفياض ولا عجز ثم ان باقى المذاهب في هذا الموضوع مشهورة فلا نطيل بها (قوله وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل الخ) نظر فيه بعض فضلاء المحققين بقوله ان كونه بمنزلة المعد يكفي فيما ادعاه المحشي من تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فما معنى ايراده بعد نقله ولنظر فيه أولا بان المقصود به ايراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ايراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السندين لا يرد ههنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلا عن خروجهما عن تعريف الذاتي وبأن كلا منهما يحتاج الى تصور مستقل وذلك يقتضي زمانين قطعا وأما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذى ذكروه فما توجيهه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصورين معا في زمان مع ان المحشي في أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم انه لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنغري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زماني التصورين والا فلو كان مبنيا على اتحاد زماني التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لانه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ما هو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا فمآل الجوابين واحد فتأمل.

الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله أن الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة لزمانا فتأمل (قوله وقيل أيضاً الخ) اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضاً اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه أعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره لا بدونه جائزاً اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدونه ضروريا (هف) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضاً اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع

وكل

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرور أولا وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضروريا فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتى أو على العرضي فني ارادة واحدة لا يصدق عليهما معا مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان العام هو المقيد بجانب العدم ولذا حمله المجيب على المقيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدونه ضروريا كما في الذاتي أولا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدونه وعدمه بدونه غير ضرورى أفاده بعض المحققين (قوله يأبى عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز بانه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد أثبات الشيء للشيء أو نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه يأباه الطبع (قوله وهذا هو الجواب الشافي الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الشافى مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الشافي مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر باسلوب عبارته سابقا وان أراد أن الجواب الشافى كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذى ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد متساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ماهو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لابدونه يعنى معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعني تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه الملابسة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم فى قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعني كون التصور بالكنه بدون العرضى أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضى وأما لو اعتبر كيفية لسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعني انه قد يحصل وقد لايحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لاالى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية لسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بأن لايوجد أصلا حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض أقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذى أشار

الشاق مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان فى تعريف العرضى بالنظر الي المقيد فقط لضرورة داعية اليه اعتباره فى التعريف المستفاد منه للذاتى حتي يحصل منه الجواب الشافي فتـدبر فانه دقيق أفاده المحقق الـكنقرى (قوله لـكن هذا ليس بمعتبر فى العرضي) قال المحقق السابق لـكن بقي ههنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تـكون الضرورة مسلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود علي عمومه فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور الـكنه بالعرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الـكنه بالعرضى فيرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود ههنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضي على

اليه فيما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيـد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء بالـكنه بالعرضى بأن يكون العرضى سبباً لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسـبة خاصة يلزم من العـلم به العلم بكنهه كيف لاوقد قالوا انه يجوز أن يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد فى جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذاهو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لـكن لامطلقا حـتي يرد انه متحقق في الذاتى بل مقيـداً بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالـكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالـكنه بدون العرضى أى التصور به ليس بضرورى وهـذا المعنى أى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتى اذ لايصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لـكن هذا ليس بمعتبر فى العرضي (قوله قـد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء فى قوله فالحـكم بثبوت الخ ايذانا بأنهذا السؤال ناشيء عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الـكتب فمن قال ان الفاء الثانى لتأكيد لم يأت بشيء (قوله بمجموع أمور ثلاثة) أحدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعني الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحـكم لان عقد الوضع

الذاتي وقـد حصل وما ذكر فيني على الترديد ولا يلتفت ههنا الى ماذكر بل يبقى على عمومه على أنه من قبيل تشكيكات الرازي اه (قوله ان كان المراد الخ) تقرير جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشـهور وأتي باسـتعمال غريب غـير معـروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي وبحث فى هـذا الجواب بان التشخص فى العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل فى التشخص أمر عدمي فـكيف يكون عـين الهوية الموجودة فى الخارج فيكون موافقا لـما صرح به الشريف وغـيره من ان الهوية اسم الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أبقي مستلزم الـكلام المشهور على ظاهره لـكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلابد أن يكون التشخص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهيـة باعتبار التشخص اذ التشخص فيـه باق على مايتبادر منه لابمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص أو المراد منه الماهية مع التشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذية وهي الحقيقة الجزئية هـذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائقُ الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هى بها هي فتلك الحقائق التي هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجاب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول فى الماهية الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنين فقال ماقال وأما ماقاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له وأما ثانيا فلانه لامدخل حينئذ لكون الشيء

(قوله بينا) هو منشأ الحكم باللغوية اذلو لم يكن اللزوم بينا ما كان هذا الحكم لغوا وعبارة الكنفرى لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل فى المفهوم اتحادا بينا كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد فى الحمل من التغاير مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهى أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه لالغوية فى هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتمامها نفس الماهيات (قوله كيف) أى كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديهيا اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهى وكيف يكون بديهيا والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم فى ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكمية تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضا أكثر المتكلمين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله فى الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل فى النوع جنسية والمراد هنا نوعان فاكثر لان الذى يقع فى جوابه الجنس عدة أنواع لانوع واحد مثلا أنما يقال الحيوان فى جواب ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما فقط وأما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو تمام الماهية المختصة بذلك الاحد على مالا يخفي ووجه انفراد المعنى الاول فى هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان مابه يجاب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان مابه الشيء هو هو لان مابه الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله فى الماهيات الجزئية) اذ مايقع فى جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعهما الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه مابه يجاب عن السؤال بماهو يصدق عليه انه مابه الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ)أى فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضى فى هذا المقام)اذ ركاكته لاتخفى لانه لامعنى لقوله مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه مابه الشيء الموجود هو هو ولا يكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه.ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بمافسره به أولا وان مراد المحشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ماقدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالماهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لاوجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركاكته وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ)ناقش فيه المولى عبد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لامكن ان يراد من الحقائق الماهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

(قوله ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحمل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء فى عقد الوضع فاذا لم يكن الشي‌ء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا فى صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال فى شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفى شرح المواقف شيا ن اما فى شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم فى قوله هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شي‌ء يكون ذلك الشي‌ء مسماه والآخر تفريع بيان معنى الشي‌ء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح المواقف فاحدهما لفظ معنى فى قوله تحقيق معنى الشي‌ء والآخر بيان معنى الشي‌ء عقيب قوله متعلق باللغة أفاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه السؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شي‌ء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تفسير الالفاظ الثلاثة بما فسره به الشارح (قوله غير المورد) أى الذى هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشي‌ء الخ)اذ مراد المحشي الخيالى من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية فى نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير المورد بل مراده انه لا لغوية فى نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولذا الشارح منشأ للسؤال معان أخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ)اذ الظاهر منه انه لا لغوية فى نفس هذه الاقوال لا فى قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التى فسرها بها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر)وذلك لانه لم يعهد لنا شي‌ء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت والحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر

بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض أو الماهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشي‌ء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم أقول معني قوله الشي‌ء عندنا الموجود ان معناه ان الشي‌ء بمعني الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشي‌ء حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة فى الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معني الشي‌ء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة والشي‌ء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعني عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعدومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة أو فسر الثبوت بمعني سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعني الامور التى بها الموجودات هى هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت أن المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس بشي‌ء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما فى مثل الخ) فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعنى ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره فى حواشى المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال انا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعرى الان كشعرى فيما مضى لم يتغير أو شعرى هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء ومدلول مجازى فلا بد من بيانه ولقائل أن يمنع ذلك اذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ماقاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرتين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفى شعرى شعرى مشهوراً بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لم لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كاخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا نقل عنه) هذا يفيد ان التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحشى وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهى بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحشي المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان توهم اللغوية بسبب عدم ظهور معناه للاذهان القاصرة فتوهمها بعد نفي الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوهم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكنقرى بل قال وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض ومانحن فيه كذلك فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أموراً متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ حقائق الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا ولا مثل أيضا (انا أبو النجم) ولا قوله (وشعرى شعرى) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الي بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طر في شعري شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر * واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طر في شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى أنه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان فى الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان تقول الخ) أى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

يحتاج فى افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعرى شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظرا الى مدخولها أعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل *وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعرى مدخل في بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة ثابتة مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بديهى البطلان وان أراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ماقالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعني لايحصل الخ) دفع لتوهم كون شعري شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالآن أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد أن بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ماهو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم فرق الخ) أى وكم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو هو شعرى المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصى أو النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا أو تقديرا أو الذكر الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعى والتعين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيجوز أن يراد بالاضافة التعين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفا بالبلاغة فما لادلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع لتوهم) المتوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير المجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعرى شعرى حاصله لو جعل اضافة شعرى للعهد الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذى أبداه المولى الخيالى رحمه الله أفاده مولانا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) علة لثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل بالمباين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج الخ) اذالاحتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لوقال وهذاالكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذلا بدلاثبات الخ) فان قلت هذاالتوجيه يقتضى ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى الدليل لكن الاذكياء لايحتاجون في معرفتها اليه وأصحاب الاذهان القاصرة لافائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لايخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل أعم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أولاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفى بعض آخر لاجل الزام الخصم وفى بعض نجزم ببعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لاطريق الى المناظرة مع السوفسطائية فلافائدة في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج أوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيما سيأتي لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وثبوت بعضها بالبيان فليتأمل (قوله ومن ههنا ظهر ركاكة الخ)هذامبني على ان قول المولى الخيالى فيما نقل عنه واما جعل قوله الخ مراده به رد ماقاله بعض الافاضل ويحتمل أنه اشارة الى ان توجيه قوله أنا أبو النجم مندرجا فى أحد التوجيهات الثلاثة السابقة أوان الاتيان به انما وقع تمهيدا لقائل شعرى شعرى وتمهيدا له وتكميلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفى للتوجيه الخ) أى نفي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لايفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقه لأن زاعهم فى أصل ثبوت الحقائق لافي شهرة ثبوتها وأيضا ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضي انما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا تبقى زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام متجددة آنا فآنا كالاعراض عند الاشاعرة فتوجيه شعرى شعرى فيمانحن فيه يضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجيه لنفى المماثلة بين مانحن فيه وبين انا أبو النجم وشعري شعرى ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الخيالى لاتضره بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على مامر (قوله وبرد عليه ان شعري الخ) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعري شعرى أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لاثبات ان شعرى الآن كشعرى فيما مضي أو شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل أن شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لاالى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعرى شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولامثل أنا أبو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما لايرضاه من له أدني دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الخ) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشيء هو هو وبالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازا أعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ماذكرنا لايرد شيء مماذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعني المذكور لاتطلق الاعلى الموجود بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ماذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ماعرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

(قوله فتامل) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المحذور المذ كور وهو لغوية الحكم المذ كور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة فى لغويته فالتمو بل لدفع الاعتراض على ماذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون اشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المعدومات أعني ما كان لمحل انتزاعها وجود فى الخارج ثابتة فى الخارج أى فى نفس الامر اه (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل السكلنوي أقول والاولى أن يقال حمل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم أى العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لاعلى الظرف اللغو للعلم والاتجاه انما يتوجه على الثاني لاعلى الاول اه (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد عالمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافى التصورات ولا في التصديقات امافي التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لاتحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال الثابتة للاشياء أيضا لاتحصى ويحتمل ان وجه عدم الصحة ان أفراد التصورات متنافية اذ منها الشك والتوهم والصورة الحاصلة في العقل بلا حكم و بلا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتنافيات وكذا افراد التصديقات متنافية اذ منها التصديق اليقيني والظنى والغير المطابق المسمى بالجهل المركب فيلزم اجتماع المتنافيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن المحشى والآخران ابداهما الفاضل عبد الرسول هذا والظاهر ان المحشي الخيالى انما حمل اللام على الاستغراق

النوعي

النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ماحققه المحشى موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان المحشي بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس (الثاني) انه معترف بأن مراده استغراق افراد الجنس وذلك لاينافى حمل اللام على الجنس ههنا . (الثالث) انا لانسلم كون اللاادرية معترفين بالشك بل يزعمون انهم شاكون فى انهم شاكون وهلم جرا فمن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سيأتي والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لايرد الغلط الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لايرد عليه الغلط الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصورها فقط مع ان غرض الاستدلال لايتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت فى نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لارادة دفع التوهم

عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفراده وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أى التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أى التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام فى العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام فى العلم لاستغراق الانواع) يعنى لام التعريف فى قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالمعني جميع أنواع العلم بالحقائق أعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لوأريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفي بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند أهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولاهى الانواع (قوله بمعونة المقام) يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولاقرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعني جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق

النوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعنى أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيىء فى باب أثبات الصانع اذا تقرر هـذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معني للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثانى ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجـه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال أيضا على ما سيجيىء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها أعم من ثبوتها فى نفسها أو ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فنى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعـالى* اعدلوا هو أقرب للتقوى * انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غـير مراد الخ)لان المقصود من قولنا والعـلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنـكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العـلم الاجمالى بجميع الحقائق ولاحاجـة الى العلم التفصيلى بها (قوله وان أريد اجمالا الخ) أى ان أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالى بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى مع أنه قد سبق ان المراد ما لمتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالى (قوله لا يقال نحن نقيد العلم الخ) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالـكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العـلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصـديق علم باحوالها وحينئذ لابد من أن يقيد العلم بالـكنه والا لم يحصـل الرد على اللا أدرية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاسـتدلال أنه لابد من تقـدير الثبوت اذ لو لم يقدر لـكان المراد بالعلم العلم بها بالـكنه لـكنه باطل للقطع بأنه لاعـلم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالـكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي انا نقيد العلم بالـكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بأن بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثانى عـلم تصديقى فـكيف يصح أن يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالـكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيـد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لاعـلم بجميع الحقائق

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر انا نسلم اكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه المذكورين كما فى قوله تعالى (فاقع لونها تسر الناظرين)لـكن اكتساب المضاف المضمن كما في هذا المقام غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم الاجمالى والتفصيلى بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلى ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالى ببعض الحقائق فالاولى أن يذكر هـذين أيضاً ليتبين ان الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عـدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أى بمقصودنا الذى هو عدم تقدير الثبوت وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالـكنه) غير عبارة المحشي الخيالى من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هـذا السائل فلذا أجابه المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح ينافيه اشارة الى فساد زعمه وبهذا يندفع ما أورد بأن المعمم الشارح والمقيـد شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لوكان المقيد هو الشارح كما ان المعمم هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو انه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصورى فيقيد حينئذ بالـكنه لتتميم الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالـكنه مقطوع به فيجب تقدير الثبوت

(قوله يأبي عن ذلك) أى عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم فى قوله اذ لاعلم بجميع الحقائق اما وجه إباءقوله لادليل عليه عن ذلك فلان عدم صحة القول المذكور بديهة لو لم يقيدبالكنه دليل على تقييده وذلك لان العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق واما وجه إباء قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه عنه فلان تعميم الشارح كان فى قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد فى قول آخر . والتعميم في قول لاينافى التقييد فى قول آخر على ان هذا القول للقائل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقييده فى قوله ينافي تعميم الشارح (قوله والرد على اللاأدرية الخ) جواب عما يقال ان قصد الرد على اللاأدرية دليل على التقييد اذ لا يرد عليهم باثبات العلم بالوجه لاعترافهم باثبات العلم بالوجه على مامر وحاصل الجواب ان ذلك الغرض كما يحصل بالتقييد يحصل بابقاء العلم التصورى على عمومه اذ اثبات العلم التصورى الشامل لقسميه يتضمن اثبات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله لأن التقييد بالكنه الخ)وبهذا يندفع قول المحشى المدقق معترضا على المحشي الخيالى بأن تعميم الشارح انما هو بالنسبة الى التصور والتصديق لابالنسبة الى الكنه والوجه فكيف ينافى التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لايخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد أن يقررالاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اماأن يكون المراد العلم بثبوتها واما أن يكون المراد العلم بأنفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لاعلم بجميع الحقائق فتعين الاول فان قول السكل

الخيالى فيما بعد لادليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع اما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها أو بأحوالهاوقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادته بأنفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح واذا كانت المنفصلة مانعة الجمع لايلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وان لزم العكس وتفصيل ماأورده الخيالى ينبغى أن يكون بالترديدين بان يقال ولو سلم ان المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة مطلقا أو اراد العلم المتعلق بها مطلقا وان أريد بها مانعة الجمع فسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لا يلزم من بطلان أحد جزئى مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف أفاده الكلنبوي

ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك (قوله لانا نقول لادليل عليه الخ) أى لادليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللا أدرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أى تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وبأحوالهاينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وبأحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لايلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعنى بالكنه ويكون المرادالعلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لانسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لايستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ماقاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لايجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهي لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لاعلاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتي لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

(قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحقا وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجعه بلا تأويل وانه سلم عن الخدشة وتقدم المرجع صراحة لاضمنا لخفاء اعتبار الثبوت من خمسة أوجه (قوله فلا يكون العدول موجهاً) أي العدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على مامر ثم انه مع كونه خلاف الظاهر لا يستفاد المقصود منه أعني العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لاينوب عن العلم بثبوتها (قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى المحشي فى وجه قوله لانه يجوز ان يكون العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلي التصوري اه قال العلامة عبد الرسول وفيه نظر والاولى ان يقال وجهه ان تقرير السؤال على وجه يظهر منه الجواب ليس من دأب المناظرة وصنيع المحشى المدقق ههنا كذلك حيث علل العلم بثبوت الكل اجمالا بما مر وما مر كان مفيدا للعلم بنفس الحقائق اجمالا على ما حرر فيما سبق والعجب ان المحشى المدقق ماغيره الى انه يتضمن العلم الاجمالى بثبوت الجميع فلذا أجاب بتفريع الجواب بقوله فلا يكون الخ اه (قوله فى المقامين) أى فى مقام حمل الثبوت على الحقائق وفي مقام اثبات تحقق العلم بها (قوله على ماهو مدلول لام الجنس) الاظهر ان يقول على ماهو مدلول الاضافة اذ حقائق الأشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هى للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس فى حقائق الاشياء قرينة علي ارادة لفظ الجنس فى قول الشارح على وجود مانشاهده (قوله على التلبيس أوالتلبس) أى ايقاع الغير فى الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك التلبيس ناش عن الجنس المنطقى الغير المراد ههنا المصحح لدفع الاعتراض اذا أريد فاوقع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه بنفسه فى التباس الجنس المراد ههنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقى الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعنى لم يفرق بين الجنسين والتبس عليه الامر فاقام الدافع الغير المراد مقام الغير الدافع المراد

السكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقض على ماقاله من ان المراد العلم بثبوتها يعنى ان أريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت السكل غير معلوم وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت السكل معلوم اجمالا لان مامر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابته والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد أو أكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعي السلب السكلى فى المقامين (قوله يرد عليه الخ) يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع علي ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى مانشاهده فلايحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود مانشاهده التنبيه على وجود جنس مما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده أولا * أقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذ وجود جنس مانشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس مانشاهده التنبيه على وجود ماهية مانشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحدا وأكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس مانشاهده بهذا المعنى فى ضمن مانشاهده أوغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبيس أوالتلبس تأمل تعرف (قوله فالسكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله مانشاهد اما موصولة أو

موصوفة وايا ما كان فهي تفيد معنى الجنس أو معنى الاستغراق على ماعلم فى موضعه وقد حملت هٰهنا على الجنس انتهى ولايخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد أوجنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلابد من تقدير المضاف أويؤول بالمشاهدة افراده (قوله أو نقول) يعنى نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام أعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الخ) الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نفوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ماقيل من ان الحق هٰهنا على مذهب النظام كما سيجىء * وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لتقررها ولايخفى ان هذا الفرق أيضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر لوجود شيء لايستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله أما اذا كان بمعنى التميز

(قوله لانه يصير المعنى الخ) فيه نظر لانه على ماحرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف يصير المعنى التنبيه على وجود ماهية مايشاهد والمراد بالماهية مابه الشيء هوهو والا لم يصح اضافة الوجود اليها وهى متحدة مع مايشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق انه لاعيب فى كون الجنس المتحد مع مايشاهد مشاهدا (قوله فى كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنبيه على وجود مايشاهد التنبيه عليه نصا لا احتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو قويا (قوله يدل على ذلك) أى على ان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق وتميزها وان انكار نفس الحقائق لازم من انكارهم الثبوت وأن انكارهم صراحة ليس لنفس الحقائق كما توهمه بعضهم (قوله وكما فى قواعد العربية) فيه اشارة الى أن هذا الخلاف خلاصة تؤول الى انه هل الامور والمعلومات تنقسم الى حقائق هي امور ثابتة فى حد نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهي العلوم المكملة للنفس الناطقة المؤدية الى سعادتها الابدية على رأى الحكيم والى العقائد الصحيحة على رأى المتكلم . . والى ما ليس كذلك أعنى ما كان بالاعتبار والوضع كاللغات ونحوها أو لا تنقسم هذه القسمة بل كلها فروض واعتبارات وأوضاع شأن الاوضاع اللغوية وسائر الامور الاصطلاحية ـ أو لاثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض كما واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والعنادية على الثالث وبهذا البيان يتبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الابدية و بين نحو العلم باللغة وان الحكماء قلما يكترثون بالقسم الثانى (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام ان الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة ان معنى حقية ذلك المذهب مطابقته لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

(قوله ظرفا لنفسها) أى لنفس الحقائق فيستلزم ذلك الا تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة متقررة في حد ذاتها وان لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا فى سائر الاعتبارات فانه موجود بوجود هو عين ذاته قائم بذاته من غير ان يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فبأن يقال ان أردت بقولك فانهم ينكرون نفس الحقائق ينكرون صراحة نفس الحقائق فممنوع فان انكارهم صراحة لثبوت الحقائق ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة . وان أردت انهم ينكرون نفس الحقائق ولو التزاما فهو غير مناف لما ذكره المحشي من ان انكارهم لثبوت والتحقق (أما اندفاع الامر الثاني فلان عدم ثبوت نسبة أمر لآخر يندرج فيه عدم ثبوت نسبة التميز ويلزم من انتفائها انتفاء جميع الحقائق ولا يختص انكارهم بالنسبة (قوله وهو انما يدل)قال مولانا خالد ممنوع بل يدل على عدم وجود شئ أصلا اذ مامن شيء من الاعيان والنسب الا ويثبت بالدليل مالم يكن بديهيا ولا بداهة عندهم وكان منشأ ادعائه الحصر الاشتباه بين اثبات الوجود واكتساب المجهول فان النسب لا يكتسب بها الا النسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف اثبات الوجود فانه يتوقف على الدليل فى النسب والاعيان على السواء فاذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلا اه (قوله والمعدوم الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع فى عدمه (قوله على وفق ماسبق) حيث قال المصنف سابقا حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه ان المناسبة مع السابق تفوت حينئذ فلو فسرهنا بقول المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان أنسب

كما سيجيء . فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها أيضا فالتعويل على ماذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا أوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع مايتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر فى نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولا كما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم أمر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قوله اذ مامن قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم و يخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل مايقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولا يتناهى وهو أيضا باطل لادلة مثبتة ولوكان شيأ موجودا لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام فى ثبوت حقائق الموجودات (قوله والاظهر الخ) يعنى ان الاظهر أن يحمل الاشياء ههنا أى فى قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(قوله ولو مجازا) اى ولو كان الثبوت في هـذا المعنى الأعم الشامل مجازا (قوله والمعدومات) أى الثابتة فى نفس الامر على مامر (قوله رداً على العنـدية) هـذا بعينه يرجع الى المولى المحشي لان الحقائق عنـدهم لما كانت متميزة بتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشـياء ثابتة أي متميزة ردا على العنـدية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحـد ومن التميز بمعني التثبت الكون والتميز والتقرر فى حدذات الشيء لا بتبعية الاعتقاد (قوله مايغني عن اعتبار هذا التمحل) وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعيتها لها فبمطابقة هذا الاعتبار يكون حقا وبعدم مطابقته يكون باطلا ولكن هذا التوجيه مثل توجيه المجيب في عدم رفعه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرام اهـ مصنف وقد تقدم لك ان معني الحقية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت بتبعية الاعتقاد وان هذا يوافق مذهب الجمهور فانكار العندية تقرر الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر لا ينافى اقرارهم بالنظر الى اعتبار المعتبر فصدقها بمطابقة اعتبار المعتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب العندية وظهر الغنى عن اعتبار التمحل (قوله فكلامه خبر لامحالة) قال مولانا خالد علاه المحشي فى حواشيه على المطول بأنه كلام لاشتماله على الاسناد وليس بانشاء فيكون خبراً والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهي وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المعقول اشترطوا الخبر بوجود الاذعان فيه لمرادفته للقضية عندهم بخلاف أهل العربية فانهم لم يشترطوا ذلك بل ا كتفوا بكونه مفيدا عند السامع فصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المعقول لعدم الاذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام فى المطول دفع ايراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة انما هو الجاحظ دون النظام

أعني مايصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى أعني الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم أيضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلبي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار فى شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لأنهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهي كلامه وفيه بحث اما أولا فلان التقرر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداً على العندية لانهم أيضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانيا فلان ماذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار في التقرر بأن يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة الى المعتقد فينبغى أن لا ينكرون التقرر (قوله يقولون مذهب كل قوم حق الخ) فان قيل مامعنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولا يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت منا سابقا مايغنى عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعني القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ماقاله الشارح في المطول فى بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة (قال الشارح ان لم يتحقق نفى الاشياء الخ) أي ان لم يثبت

وحاصله انه داخل في الكاذب اه (قوله الزم لاتصاف بنفي النفي) اعلم ان الحملية ان حكم فيها بوقوع وجودي على وجودي فمحصلة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالايجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههنا قضية خامسة تسمي الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما اذا وجد الموضوع وهو أخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني أعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا أعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه أعم منه وأما عند المتأخرين فان الثاني أي السالبة البسيطة مساو للخامس أي الموجبة السالبة المحمول فهو أعم من الثالث أي الموجبة المعدولة المحمول فاذا تقرر هذا فان قوله اما اذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا الاشئ من الاشياء بمتصف بالنفي وهو سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصفة بنفي النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول أو موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز أن تكون الاشياء ثابتة ولا تتصف بالنفي ولا بنفي النفي لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا ولا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول ولا يلزم من قولنا لاشئ من الاشياء بمتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة لانه أعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق أفاده مصنف (قوله تأمل) وجه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والالازم ثبوت الشئ المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح المحشي بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ماادعيتم) حيث قلتم ان ماادعيناه كلام مخيل لا أصل له وذكر الفاضل المحشي بعد هذا الكلام قوله وأما قول الشارح فقد ثبتت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا واتفاقنا هو ههنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

لنفي جميع الاشياء التى ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة أنه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء أي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها أقول فيه بحث لانا لا نسلم أنه اذا لم تتصف الاشياء بالنفي يلزم أن تتصف بنفي النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم الزام منكري أجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شئ بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لاثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات فان الفاضل المحشي قال والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ماذكر بل حاصله ان ماادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد أقررتم بثبوت غرضنا أيضا وأيا ما تزعمون فرحبا بالوفاق لغرض أقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لاشيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض مانفيتم فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل مايرد على ماذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفي

(قوله على ما قيل) أنما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها ان جوهراً فجوهراً وان عرضاً فعرضاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء) وذلك لان النفى ثابت عندهم فى نفس الامر بدليل تمسكهم فى اثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم فى نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد بالحقائق في قولهم لاشئ من الحقائق فى نفس الامر ماعدا النفى والجزم به هذا وفيه ان ما يثبت بدليل لايلزم ان يكون ثابتا فى نفس الامر بل كثيرا مايثبت الشي مع بطلانه فى نفس الامر فالنفى وكذا الجزم لايلزم ان يكون أمرا ثابتا في نفس الامر بل يمكن ان يكون من المخيلات الباطلة على ان تخصيص الحقائق فى القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين فى تحرير عبارة الشارح حيث قال يريد الشارح انه ان لم يكن النفي وضعا مخصوصا ومعني متعينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لانفى فلا اتصاف لشيء به فيلزم تحقيق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصفت به الاشياء حتي انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهبهم انتهي كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله الى مامر) من ان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي فى الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالزامي ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد ههنا الثبوت فى نفس الامر وان لم يكن موجوداً فى الخارج

(قوله قد يتوهم الخ) يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا فى توجيه الالزام بأنه اذا ثبت النفى ثبت الحقائق الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف أو انفعال على ماقيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري أجلى البديهيات بأمر خفى فان لهم أن يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافي كونه ملزوما به اذ لايجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي انه لايتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر (قوله لايقال الخ) حاصله انه لاحاجة في توجيه الالزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعني الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت أمر موجود فى الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح أيضا أخذ الوجود فى الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام فى التحقيق اذ محصل الترديد نفى الاشياء اما محقق أو غير محقق وهو أى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير الثاني أى على تقدير تحقق النفى انتهى أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لايمكن له التكلم بل مملوءة منه الكتب وان أراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لايلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدعى سواء كان محالا أو ممكناً (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا أى في الترديد ليس بمعناه الحقيقى أعنى الوجود

الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد أعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت صحيحاً لانه يكون المعني ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء فى الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي فى الخارج لا يستلزم أن يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفى المتصف به جميع الاشياء ثابتا فى نفسه معدوما فى الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر) لانهم لايدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها فى نفسه (قوله فيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لانسبة متحققة فى نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد فى الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر فى نفسه اذ لانزاع فى كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تتحقق نسبة النفى فى نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت فى نفس الامر اذ الواقع لايخلو عن احدي النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفى فقد تحققت حقيقة من الحقائق فى نفس الامر ففيه اثبات بعض مانفيتم و يرد عليه ان عدم خلوا لواقع عن احداهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس فى نفس الامر شيء منهما هذا حاصل مانقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لايخلو عن احدى نسبتين انه لايخلو عن تحقق احداهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احداهما باقيه ألا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى مع تناقضهما متحققاً فى نفس الامر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لايستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد أن الواقع لايخلو عن ذات احداهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا أو بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانفيتم لجواز أن يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم

(قوله متصفة بالنفى) أى اتصافا ذهنياً لاخارجياً كاتصاف الممتنع بالامتناع ومثل هذه تسمي قضية ذهنية كما صرح به المحقق الدواني (قوله اذ لانزاع في كونه اعتباريا) وانما النزاع فى ثبوت هذه النسبة بين الاشياء اي كون الاشياء متصفة بهذا الامر الاعتبارى أم لا فعندنا الاشياء متصفة به وان كان اعتباريا وعندهم لا فقوله بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء أى نفي اتصاف الاشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو انه لانسبة محققة فى نفس الامر حتى تتقرر فان أراد به نفى نسبة التقرر فسلم انه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفى جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به ان مرادهم بالقول المذكور نفى نسبة التقرر الى الاشياء فقوله الآتي أو نفى جنس مطلق النسبة غير صحيح وان أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه ان مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من الترديد الآتي لسلم مما ذكر ثم لايخفى على من تأمل في عبارة ما نقل انه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده ان قولهم بنفي تقرر الاشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل اليه وذلك لان تحقق النسبة بين الاشياء فى نفس الامر يستلزم تقرر الاشياء فى حد ذاتها كما يصرح به قوله لانسبة حتى تتقرر فنفيهم اللازم يستلزم نفى الملزوم فحاصل قولهم بنفى التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فاذا لم توجد نسبة أصلا فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خالد قد مرمراراً ان العندية ينكرون ثبوت الاشياء فى نفس الامر وانما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الالزامي هو الذى تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز فى نفس الامر فظهر ان قول الشارح انما يتم على العنادية قول متين لايخدشه تأمل الخيالي ولا ما عند السيالكوتي اه

اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفى أمراً فى نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ماعندى ولعل ماعند غيرى أحسن من هذا (قوله قال فى شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال فى شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقية أثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن فى اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللاادرية) وفيه اشارة الى دليل العندية أيضا حيث قال فان الصفراوي بجد السكرفي فمه مراً (قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان الخ) أما انه لاوثوق بالعيان أو بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس و بديهة العقل وأما انه لاوثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية أيضا تناقضاً فان تمسكهم بماذكر يدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك أيضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفي غلطه الخ بل فى الشك أيضاً (قوله قلت قد تستعار) كما فى قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط فى جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنا لانسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن أين نجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت امل الخ أما أولا فلانه أورد كلامه بامل المفيد للتجويز والاحتمال

(قوله يعني انه تام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالزام فلا بأس بمخالفته للجواب الالزامي على ان كلامه ظاهرى عند الشارح والتحقيق انه لاسبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد حديث التناقض فى شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التمام على العندية هنامنافياً لكلامه فى شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وانما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو اشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقية الاثبات شيء أى العنادية حيث قالوا مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وقوله أو نفيه أى العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بتبعية الاعتقاد وقالوا ليس فى نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الاضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ)وجه مدخليتها في اثبات المقدمة الممنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان أين استفهام انكارى وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة الممنوعة أفاده مولانا خالد

دون

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فمن أين نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذى نفينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس متهما بغلطه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذى نفينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الغلط وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الغلط ونفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متهما بالغلط في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب الغلط والجزم بانتفائها وذلك محال بديهة بل العلم بانتفاء جميع الاسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من انتفائها في نفس الامر (قوله اذ لامعنى لتوهم الدور) أى لاوجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء بنفسه المستلزم للدور فالمولى المحشي اكتفى بنفي اللازم عن التصريح بنفي اللزوم (قوله لان الذكر بالمعنى اللغوى) أى المضموم وفيه ان هذا لايمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل المحشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى مآل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لاالى ماقبل ذلك المآل (قوله وفي شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور اه وقال المولى السنابي في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لايلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذكور فدليل المتوهم لايثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذكر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بانه منه فبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذكور بقد يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذكور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أشعار التفسير بكونه من الذكر المضموم مستنداً بأن الاشعار انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن أين نجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط ليس بشيء (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لاينافي الجزم العادى المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه في نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غالط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ماقيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذكر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لامعنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلى اه (قوله حملا الخ) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجح اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر لبيان ان المراد بانكشاف ما يذكر أي يعبر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلا فعلى هـذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الجلبي من التدافع بين ماهنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ماسيذكره المولى المحشي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغـيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحله منحصر في النفس وسيشير المولى المحشي الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذى أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل مميزاً يوجب ان يكون التميز لذلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس مجرد قوله توجب بل الايجاب المتعلق بالتميز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشئ الا ان ذلك الشئ ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى فائدة جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشئ فهي موجبة لتميز ذلك الشئ عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية ففي العلم ايجاب تميزا لعالم الشئ عن غيره وفي القدرة ايجاب تأثير القادر في غيره وفى الارادة ايجاب صدور المقدور على وفقها وفى الحياة ايجاب الادراك والحركة الارادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله فقط اضافياً أي بالنسبة الى ايجابها تميز المحل عن شئ واليه أشار المولى المحشي بقوله لا التميز لشيء

ان نسبة التوهم ليس لاجـل انه جعل المـذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما ماقاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شيء (قوله لـكن عدها علماً يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هى آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي نقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تمييزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل تميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهى ماعـدا الصفات الإدراكية فان القـدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزاً عن العاجز لاان يكون محلها مميزاً للشيء بخلاف الصفات الادراكيـة فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزاً يحتمل نقيضاً في المال اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد وأما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس أو بديهية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العـلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببيه كما في عـلم الواجب أو بطريق العادة كما في عـلم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادى على ماهو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء

توجب ان تكون النفس مميزاً له تميزاً لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على مابين في محله والتصور داخل فى التعريف بناء على انه لا نقيض له أصلا فلا وجه لاخراجه بل لاوجه لصحته أصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هى لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان فى العلم وأما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفى وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحاً ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري أعني الكشف والايضاح فالمعني صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفى والاثبات لاما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفى والاثبات وحينئذ تكون الصفة مايوجبها ولا يخفى مافيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه أصلا اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك أما فى التصور فلانتفاء النقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلا فى نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللاوقوع جازما مطابقا مأخوذاً من حس أو بديهية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه أصلا لافى الحال ولا فى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز أن يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر فى لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء معين وانما لم يكن راجعاً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له أصلا لافى التصور ولا في التصديق وان كان مابه التمييز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل مامر أو بأن المراد

(قوله مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا) أى حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء فى نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من النقيض نقيض التميز انه سيأتي ان التميز فى تصديق النفى والاثبات ويأتي من المولى المحشى ان المراد بهما المعنى اللغوى أعني اثبات شيء لشيء ونفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التميز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فنقول لاشبهة فى ان قولهم مع انه لا يكون الا كذا نفى لاحتمال النقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد علماً لا ظنا وغيره ولا شبهة فى ان الذى نفاه ذلك القول هو نفى كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نقيض اثبات كون الشيء كذا والتميز فى التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من النقيض نقيض التميز متوافقين وقس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أى عند المعتقد فى الحال ليتميز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد فى القول المذكور ثابت فيما بعد مع فى الموضعين أفاده العلامة عبد الرسول رحمه الله (قوله فلا نقيض له أصلا) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا نقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أى بأن يراد باحتمال التميز نقيض نفسه حصول ذلك النقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل فى الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفى وان بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أى من التمييز الذى هو الاثبات مثـلا ونقيضه الذى هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه)أى متعلق التمييز الذى هو الطرفان على هـذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التميز ونقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفى والاثبات معناهما اللغوى وعلى تقدير التكلف بمثل مامر يراد منهما ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة فمعنى الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثانى اتصاف المتعلق بكل منهما على البدل واليه أشار بقوله فحينئذ أى حين ان يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشىء) أى الشيء كذا والحاصل ان الشيء كذا أى الطرفان حين اعتقاداته كذا محتمل أى متصف بعـدم كونه كذا احتمالا مرجوحاً فى الظن فالشيء

المحتمل هو المتعلق الذى هو الطرفان لا التمييز فحمل المحتمل للنقيض التميز يخالف هذا القول المشهور (قوله والمعرفون للعلم بهذا) قيل قد تقرر عندهم ان التعريف الذى ذكره الشارح أولا للشيخ أبي منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم وهـذا التعريف الذى ذكره ثانيا للشيخ أبي الحسن الاشعرى رئيس الاشاعرة والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة الخ) قال في شرح المواقف ماحاصله ان الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأنا نتصور مالا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم

القابل للوجود الخارجي المطلق ونحكم على مالا وجود له في الخارج أصلا ثبوتية صادقة فى نفس الأمر ككونها محكوما عليها بالامكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الاشياء وككون الممتنع أخص من المعدوم الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فى نفس الامر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ماصدقت هي عليه من الافراد الغير الموجودة أصلا . والحكم على تلك الامور المتصورة بتلك الاحكام الثبوتية يستدعى ثبوت تلك الامور المتصورة اذ ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له في نفسه واذ ثبت أنه ليس ثبوت تلك الامور المتصورة لنا في الخارج أصلا فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز الخ) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز مابه التمييز أي الامر الذى به تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدرى أعنى كون النفس مميزاً اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا فى التصديق وهو ظاهر وذلك لان الامر فى التصور الصورة وفي التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهة أوحس أو دليل فلا يحتمل النقيض أعني النفى وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز الشيء عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ورد عليه أمور الاول انه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني انه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور على ماقالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف للظاهر والخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعـد استعمال العقل أوالحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هـذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثـاني بأنه ان أراد بقوله انه يلزم أن لا يكون

التصور

التصور والتصديق قسمى العلم أن لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذ لاضرر فى ذلك وان أراد انه يلزم أن لا يكون منقسما اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة وأين هذا من الوجود الذهنى فان مرادهم بالوجود الذهنى أمر يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بأنه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعني الصورة والنفى والاثبات دون المعنى المصدرى وعن الخامس بأن المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوى وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أوليست بواقعة على ماهو مصطلح الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعني اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعنى المثبت والمثبت له وأما كون متعلقهما النسبة أو الوقوع أواللاوقوع أو المجموع فمن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعني ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصوّر والتصديق وقد سبق تحريرهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعنى أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعانى بخلاف مالو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا مايقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعانى وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فمن قال أنه قسم منه كالشيخ الاشعرى ومتابعية ترك قيد المعانى فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم أن منهم من نفى الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمي ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعنى يرد على من

(قوله يشارك الوجود الخارجي) فان كان الموجود الخارجى جوهراً كان الموجود الذهني أيضا جوهراً أو عرضا فعرض والشبح والمثال ليس الا أمراً متخيلا متوهما كالصورة المتوهمة في المرآة فبينهما بون بعيد (قوله واما كون متعلقهما الخ) أى النفي والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الايقاع والانتزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقهما الطرفين بل اما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقييدية أو وقوعها ولاوقوعها ان أثبتت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أوالمجموع المركب من الطرفين والنسبة أوالمجموع المركب منها ومن وقوع النسبة ولا وقوعها وهذا على مذهب الامام فاذافسر متعلق التميز بالطرفين لايظهر تعلق الاثبات والنفى بمعنى الايقاع والانتزاع بهما ولك أن تقول انهما بهذا المعني متعلقان بالطرفين ولو بالواسطة لان المتعلق بالمتعلق بالشيء متعلق بذلك الشيء ولكن يرد عليه ان النفي والاثبات بهذا المعنى ليسا بنقيضين لان احدهما ليس نفيا للآخر بل كل منهما ادراك لشيء وانما التناقض بين الشيئين اللذين تعلقا بهما أعنى ان النسبة واقعة وانها ليست بواقعه ويدفع بأن وصفهما بالتناقض مسامحة باعتبار مايتعلقان به أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ويسمى ذلك الادراك الخ) فى شرح الهداية قالوا المدرك اما جزئى مادى أولا والاول اما أن يكون محسوساً باحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس أولا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئى المادى فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادى وأيا ما كان فادراكه التعقل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشى قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح فى شرح التلخيص انهم يقولون للوهم قوة تخدمه وهى التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخييلا ذكر أبو على فى الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

فى الحيوان حكماً غير عقلى ولكن حكماً تخييلياً اه فعليه يمكن أن يقال ان تسمية ذلك الادراك تخييلا باعتبار استعمال القوة المتخيلة في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئى ولما كان الاعتباران متغايرين كان كل من الاسمين باعتبارما * أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاما انما هو الخ) لايخفى انه لافرق بين هذا وبين العلم بالجزئى قبل الرؤية بعوارض مشخصة فتسليم ان المدرك فى الجزئى قبل الرؤية المعنى الكلى دون الجزئى المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئى المحسوس الغائب مرآة لملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للمعين الجزئي قبل الرؤية وذلك القائل الذى نقل عنه المحشي المدقق سوّى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعانى وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا ياضاً مخصوصاً فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من أخذ مابالذات مكان مابالعرض فان المدرك أولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية أمر خيالى وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتهما الامر الخارجى الخ اه والحق انه كما ان الصورة التى للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لنفيض الصورة التى للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائما من الاوصاف الكليه المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة فى الثاني محسوس وفى الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضا يصير متخيلا فالصورة في كليهما مرآة وآلة لملاحظة شيء آخر

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بأن تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زيداً قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادّية مع حضور الموادّ عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرَك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لايوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلى اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر فى الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلى انحصر في فرد واحد فلايكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر فى ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيبوبته عن الحس ولا علماً لانه أدراك العين المحسوس على وجه جزئى ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني لايقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بهما قال المحشي المدقق المدرك أولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته لامر خارجى وكونه وسيلة الي معرفته اشتبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هى آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لافى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتميزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لانقائض لتميزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التميز بل لوقدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضا لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقيض المتعلق لا نقيض التميز والحاصل ان نقيض أي شيء أريد من تعريف العلم فبتقدير ذلك الشيء هنامضافا الى التصورات يوجد البناء لدخول التصورات (قوله لو أريد) أي من النقيض المذكور في تعريف العلم وفي بعض النسخ لولا أريد نقيض التميز أي اذا لم يرد بالنقيض المنفي عن التصور نقيض تميزه كما أشار اليه الخيالي بالتفسير بقوله أي تميزها فمآل النسختين واحد والاولى هي الاوفق لكلام المحشي السيالكوتي (قوله نفس الصورة لاما يوجبها) لا لأنه لايصح ارادته اذ صحته غير خفية بل لئلا يخالف المشهور من ان التصور والتصديق نفس الصورة والنفي والاثبات لامايوجبها (قوله والتميز بالمعنى المصدري) لئلا يلزم ايجاب الشيء لنفسه لو أريد به الصورة والنفي والاثبات (قوله ادعاء التلازم لابد له من دليل) تجويزهم في تعريف العلم النقيض للتميز وللمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به وللصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلا على التلازم المذكور كما لايخفى (قوله فلاوجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتبه عليه وجوداً وعدما فبناء شمول التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلاوجه للبناء المذكور (قوله اذ يمكن أن يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان مايتصور به الشيء يكون لازماله البتة ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه نقيض ذلك الشيء مثلا الانسان

لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لانقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لانقيض للتصور أنه لانقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على أن يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) أي ومن ورود الاعتراض ظاهراً لو أريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لايحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لايحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لاما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك أنه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لايحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف أو ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي يوجبه نقيض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور أمر لا دليل عليه الا نرى أن في التصديق نقيضاً للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر أقول ادعاء التلازم أيضاً لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لاتقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فعلى تقدير تسلم أن للتصورات نقيضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضاً) أي لتميز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لايحتمل غير صورته الخاصة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

المتصور بالضاحك لايحتمل ان يتصور باللا ضاحك بل يحتمل ان يتصور بالكاتب الذي يصدق عليه اللاضاحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالانسان المتصور بأحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر أي يحتمل ان يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فان التصور بما يصدق عليه الآخر لاشبهة فيه فيتوهم تصوره بنفس الآخر فعلى هذا يكون احتمال النقيض في التصورات مبنيا على التوهم لاعلى التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لها ليس الا مبنيا على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو ان التعريف يستلزم قضيتين كليتين احداهما من عكسه والاخرى من طرده ولا شبهة في ان كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحا (١٥٨) ويحتمل ان يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتمال كل منهما على الحمل وان كان في التعريف صوريا فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع الى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لانه متقدم رتبة لكونه مضافا الى الفاعل قدم دفعاً لتوهم ان يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى ثم الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق ان يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً الى التدافع المفهوم من يتدافعان وأظن ان ترك الواو سهو من الناسخ * أفاده المولى عبد الرسول و قوله ان يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر فيه العائد الى التمانع والتحقق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسره به ليطابق ماقدر في تعريف العلم من ان النقيض للتمييز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لانها أيضاً كذلك لكن لو فسره بالمتصور لكان أولى ليلائم السابق من قوله كالايجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متنافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله ان لم يجعل متعلق بصدقا فقط. وقوله السلب أى السلب الذى فى اللا انسان وقوله الى نسبة الانسان الى شيء الظاهر الى ثبوت الانسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد الى الانسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعا الى سلب نسبة المفرد وجعله راجعا اليها لكن أنت تعلم ان الاعتبار الثانى عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابلته بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التنافي في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق النقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضا أي كما

فكما يمكن احضاره بأحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على ان الخ) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه أو بالوجه لايحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على أنه لاتناقض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلبي فى تحرير هذا الكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض جمل نقيض الخ من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات أي الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفي السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزأ منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض

فقد

تحقق النقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات النقيض بمعنى المنافي (قوله الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه) بالنون والياء التحتية فى لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثابتا بالموحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر فى زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية لنسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلوحظت تلك النسبة التي هى رابطه في زيد انسان قصداً وحمل الدال على تلك النسبة وهومنسوب على زيد هذا وفى النسخ التي فى نظرنا بدل لفظ ثابتا بالباء والتاء كما قلنا ثانيا بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعني غيرته الى ما قلته والمعنى على مافي النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المعتبر رابطة فى زيد انسان ثم حمل المنسوب الدال على النسبة المعتبرة ثانيا قصداً على زيد اه (قوله فعلم من هذا الخ) ويدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده الكلنبوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الأول المشار اليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة النفى الخ والثانى بالاعتبار الثانى المشار اليه بقوله واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم الخ (قوله الا القسم الأول) وهو الرفع فى نفسه لكن ينبغي ان يعلم ان النقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتنافيين صدقا وكذبا هو القسم الثانى أعني الرفع عن شيء لا القسم الأول أعني الرفع فى نفسه كما ان النقيض لنتحقق في التصديقات مطلقا هو القسم الاول (قوله لا يصدق على نقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو نقيض لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه ليس رفعا بل ايجاب وإنما رفعه ليس لاشيء من الحيوان بانسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جوابا باختيار الشق الثاني لكن لامطلقا بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقا لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذى كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر فلا يلزم ان لا يتصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لايلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الأمر فيمكن ان لايطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لامكان ان لا يكون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جوابا باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

فقد تحقق النقيض للتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الي تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين أى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق أو الانتفاء كما فى القضايا أو مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهي كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه أعنى رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين وأما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه فى نفسه أو رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله أورفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه و يمكن الجواب أما عن الاول فبانه يجوز أن يكون اطلاق

النقيض على الايجاب باعتبار انّه لازم مساو لنقيض السلب أعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وماضرحوا في بحث القضايا الموجهة من أن النقيض عندنا أعم من أن يكون رفعالذلك الشيء أولازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالاوجه أن يقال رفع كل شيء نقيضه على ماوقع فى عبارة السيد السند قدّس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد انه اذا اعتبر الشيء فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبارانه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب أو فى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احداهما كذب الاخرى (قوله وأيضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لاتناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض الصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأجيب الخ) هذا ما أفاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله ان الصور الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان وآله لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذى ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقةله وقد لاتكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة أيضا اذ كل صورة تصديقية لاتكون الامطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هى صورة له أعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة انه لاتمانع بين المعلومات التصورية الا ترى أن كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اياها المتنع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لاتكون الاترى أنا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له وحاصله انه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها أعني الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الامر مع انها المراد من المطابقة وذلك كما فى الصورة التصديقية لامكان ان لا يكون معلومها فى نفس الامر فلا تكون فى تلك الصورة مطابقة لنفس الامر لعدم مايطابقها فيه بخلاف الصورة التصورية لوجود معلومها فى نفس الامر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلى بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها القته النفس ورسخ فيها حتى لزمها لزوما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئى منه اجمالا وبالتبع مثلا اذا رأي حجراً وحصل منه صورة إنسان فى ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون المصورة الناشئة عن الشىء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاستقراء الناقص لا يفيد فى الانتاج (قوله فى الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصور اجماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل قوله لأنه انما يلزم التسلسل لوكان الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم ههنا منظور اليه اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملحوظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم مما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال الحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف اتصافه ان ذهنا فذهنا أو خارجا فخارجا أو قوة فقوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلوميته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقاً لما فى نفس الامر واذا لم يكن صورة له فى نفس الامر لا يكون مطابقاً له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحاً ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشىء من ذلك الوجه حتي يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معني العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشىء فالعلم بالوجه فى المثال المذكور أعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس يطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته أجيب بأنه ان أراد بأن المتصور هو الشبح أنه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

 أو فعلا ففعلا فتنبه له أفاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة ملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجراً بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لا من حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال انا بصدد الفرق بين العلم بالشىء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أى لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو الانسان الذى هو حجر فى اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية بيان للمتصور لا لمرآة الملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

اذ هي مطابق لمتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الوقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد أن يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لامن حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ماهو التحقق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى هو حجر في الواقع و يكون معني الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لايوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من الترديد الذي ذكره هذا المجيب بعينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقيق الجواب الخ أفاده عبد الرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظتها نحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردية عنهما علم غير مطابق اذ الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يعقل وفي قوله واللاشيء كلي (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وانما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلوميته في وصف الانسانية قد بلغ مبلغا لو أنكر لكان انكارا للبديهي وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك المجيب قائم وإن كان بعيدا

(قوله مع عـدم تمامه فى نفسه)وذلك لان ما يأتي فى بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشـترك بين الامور الثلاثة وهوالوجود لا أن المرئي نفسه هوالهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الامر المشترك بينها على مالا يخفى (قوله غيرمفيد) لانه لايلزم من عدم مباينة الوجة الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والالزم مطابقة وصف الانسانية لـكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الواجب مثلا ولاشبهة فى بطلانه ولو قيل ان المرادمطابقةالوجهالاخص للوجه الاعم من حيث عمومه فهوأيضاً باطل لان الاخص مطابق للاعم والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق للشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بداهةهذاوقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقةالصورةالعلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له فى نفس الامر لامطابقتها لمعلومها فان كان ذلك الشيء هو المعـلوم تكون الصورة مطابقةلمعلومها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتهـا لمعلومها مثلا في الفرض المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته فى نفس الامر أعني الانسان وان لم تـكن مطابقـة للمعـلوم بتلك الصورة أعني الحجر فحينئذ نقول الخطأفي الحـكم المذكورالمقارن لذلك التصور أعني أن هـذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعلومها الذي هو الحجر فلا يضرفيما نحن بصدده اذالمعتبرفي مطابقة العلم مطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورةله فى الواقع وهومتحقق دائما لامطابقته للمعلوم أولشيء آخر فتأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها فى الالات والمراد انادراك النفس اياها بسبب ارتسامها في آلاتها ولا يحتاج فى ادراكها الى ارتسامها فى نفسها فتلك الالات خوادم لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت فى الالات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بان لا الاثار المختلفة

لما لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لايحتاج الى شيء أصلا وبهذا اندفع المناقشة التي أوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أى فيما لا يفتقر اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخروية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فانها مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى أن النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته .واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها (قوله وعلى ان الواحد الخ)اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبدالرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحتين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت ان الجزئيات المادية لاترتسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآثار بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على ترتيب اللف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد تقرر في علم التشريح انه نبتت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو أصغر مجوف يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم يعد النابت يساراً الى الحدقة اليمنى والنابت يميناً الى الحدقة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السيالكوتي من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يميناً الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السياق فتأمل (قوله اذ حاصلها) علة لكونها موجودة محققة (قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها الى الكون (قوله لا حقيقية متنوعة) المراد منه انه ليست المميزات فصولا حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقية فلا تعود الى الكون بل الكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعا مجاز وان كونا واحداً يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا كما في التهذيب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فقول المحشي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح الا أن يراد اتفاق طائفة من

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه اشارة) أى في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضا اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه بين في علم التشريح انه قد نبتت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان فتقاربان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى أن اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الي جانب الآخر أو بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الخ) يعني أن المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات أمور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله ولزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي أن تكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين الرومي

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فتم المقال لكن يظهر من هـذا ان الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله الى الملمس) أي الى موضع اللمس من البدن (قوله فعلى هذا قوله لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان اللمس ليس مدركا بل هو سبب الادراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح ان يكون راجعاً الى اللمس بمعنى كونه مدركا فتعين حينئذ أحـد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لا يدركه المنصوب المتصل اذ هو عائد الى الجسم ولا يجوز نفي ادراك الحس له فانه خلاف البديهة مع ان الفرض نفي ادراكه للحركة التي هي السكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الى السكون فلا حاجة الى حذف المضاف (قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان للمركب التقييدى خارجا والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا الى أن الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقييدي من حيث تضمنها مركبا خبريا آخر لا من حيث هي هي فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لا يجرى في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فما قاله المحشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به لم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الخيالي الى ذلك بقوله أي

الرومي أى ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثـلا بواسطة لحساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمي ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن يعد العمي من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو ادراك عماه مع انه نفي صرف فضـلا عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الي مجموع الكونين او الى السكون المـذكور فى ضمن الكونين وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تتمـة ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليـه وهو أن يقال يلزم ممـا ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لانه يحصل بعـد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركا مغمضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس * وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقـدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال تجدد الحركة التي هى السكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان أولا فعلى هـذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أى لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للمس أي لا يكون سبباً لادراكه أو للعقل وفى بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بيانا لقوله أدرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التى هي السكون المخصوص فعلى هـذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أى لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسـطة احساس الآخر لا يعد محسوساً كما لا يعد ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخري على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أى مركب تام الخ) يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عنـد الخواص والعوام أعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصـدق عليه أنه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقة تلك النسبة وقد لا تطابقه وكأن الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض

ولعمري ان بعض الظن أثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لايشترط فيه عدد الخ) واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بأن التزكية أيضاً واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً بعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدو اشتراط أربعين بقوله تعالى ياأيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وقال بعض الفضلاء أنت خبير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا أمر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من أخذ عدم الاحتمال بمعني عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

مركب تام فلانقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون لنسبته خارج بمعني خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة أن يقع الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية فلا معني لوجوها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه النسب التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا الكلى المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد تؤل خارجية النسبة بمعنى كون منتسبيها موجودين في الخارج فيكون تسمية النسبة خارجية من قبيل صفة جرت على غير من هوله أي خارج طرفيها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب اليه بعض المحققين اذ الاصيل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه أفاده المولى خالد (قوله وان ما اتفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادرا عن الجمع المذكور يجزم بمضمونه جزما مطابقا لنفس الامر فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المآل ولاجل مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلا كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم العادية (قوله وانه دور) ينتظم لبيانه قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالعلم بالخبر ففيه دفع الدور بوجهين أحدهما ما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء أى ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى المحشي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرر الحد الاوسط أن يقول فالموقوف عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم ان ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معا لكن لا يدفع النظر لان غاية هذا الجواب حصول العلمين معا مع ان النظر حكم لعقل بتواتر الخبر بمجرد العلم فاذا لوحظ معنى المجرد لا يدفع هذا الجواب النظر المذكور فتدبر (قوله واستفادته الخ) هذا انما ينفع اذا كانت وجوه الاستفادة متساوية كأن يثبت حكم نظري بأدلة متعددة وأما اذا كان بعض الوجوه يفيد البداهة كالاحساس للنار فلا معنى للاستدلال عليه بالاثر الذي هو الدخان مثلا فالاولوية مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبداهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلا لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحا ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من المحشين تصريحا بان حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقليا فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانياً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين فى الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم ثانياً ولذا ذهب الامام الى أن العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ) فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لاينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسبابا شتى من الحس والبديهة وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز أن يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بأن الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى وأما أخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه أحتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسي عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لايصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل

(قوله والمشار اليه في الكشاف هو الاول) اى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشاف لمن تأمل فيها ومراد المحشي الخيالى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشاف مع

عبارة التلويح من اضافة المصدر الي المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكنْ بعض النصارى الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلاً وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان بختنصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان بختنصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) أي بمجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي فى اثبات لفظ رب سواء كان للتقليل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققاً في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب من السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دليله أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لايكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا أيضاً كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لأنه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة لشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

ان الاعتقاد مع الاخبار فتم المقصود واندفع نظر المولى المحشي ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسي واخبارهم بقتله سيان في الفهم وعدمه من الكشاف والتفرقة بينهما في الفهم تحكم فلتراجع عبارته (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه) يدل على أنه كان لهم شبهة على ماقال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسي عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسي عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا ان يقال ان المخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه باللهم ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المخبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلكة) الظاهر ان المعنى أي معنى قول المحشى الخيالى * وبالجملة الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلكة لمجموع قول من الشارح والمحشى الخيالى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا محيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثانى ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

(قوله لتفاوتهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر المخبر الاول يكون أرجح دائما (قوله ويحصل بجميع تلك الاخبارات الخ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوى فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذاك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطلق الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع

المذكور كما انه موجب لذلك الاعتقاد الخاص كذلك موجب لقوة المطلق واستوضح ذلك مما ذكره الشارح رحمه الله في الحبل المؤلف من الشعرات والله الموفق (قوله ومن هذا يخرج الجواب الخ) أي من قول المحشي الخيالي واما وهم الكذب الخ يخرج الجواب عن قول السائل وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ * وحاصل الجواب انه ان أراد ان جواز الكذب مدلول الخبر فممنوع وان أراد انه احتمال عقلى فمسلم لكن لا يضرنا اذ كلامنا في أن الخبر يفيد العلم وكون الكذب احتمالا عقليا لا يؤثر في تلك الافادة والى هذا التفصيل أشار بالتأمل وفيه انه اذا احتمل الخبر الكذب ولو بحسب العقل كيف يفيد الخبر العلم فتحقيق الجواب عن هذا هو الذى ذكره الشارح رحمه الله بقوله ربما يكون مع الاجتماع

مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي فى حاشية المواقف فى بحث النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدين فأجاب بأن المؤمن ذات ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هى وصفه فتغايرا بالاعتبار اه

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل وأما الخبر فوجيه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن أوحي اليه فيما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير أن يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهي وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهي ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث أنه قال الله تعالى انا أرسلناك وما فى معناه يسمي بالرسول ومن حيث أنه أنبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي أعم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الاية المذكورة لاتدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخصية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فاذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) انه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي وكون النبي أعم في حكم العدم اما لعدم القائل به أو لضعف فتأمل (قوله جما غفيراً) يقال جاء القوم جما غفيراً والجماء الغفير أو جماء غفيراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجموم والجمة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والستر فجعلت الكلمتان في موضع الشمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) ويقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلقيح انه عليه السلام قال يا أبا ذر أربعة من الانبياء سريانيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكائنة في الرسول والنبي فالاولى ان يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لايرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفا بالكون معه أيضاً كما علقه المحشي المدقق بكليهما لان لفظ أولا في قوله لنزوله عليه أولا نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

الشرح

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بانه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي أو مساويا أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبياً ولا ان يكون مساويا أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين أن يكون أخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبياً وفي قوله تعالى)(واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبياً) ولاجل هذا قال المحشي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أى اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز أن يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الاان يكتفى) هذا ماذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لايساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ)أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمي بالسبع المثاني لكن فيه أيضا ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سوال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أنا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولا (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

الشرع الجـديد فى الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قـد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولي الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبيا)مع أنه لاشرع جديدا له لان أبناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعـة لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ) فان الخـبر الصادق بالنسبة الى هـذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي الخ) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما أدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق علي وفق ما أدعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالي يخلقه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالي فظهور الخرق علي وفق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبنى على ما قرر عندهم من أن الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالي بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبي من أنه مبنى على أن جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فانه ان تم تم والافلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر أمر خارق للعادة علي يد المتني علي خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا أن يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى أو لانه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالي وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتني لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا مكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعي الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا

(قوله لكن يأبى عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك انه اذا أثبت متعدد لمتعدد لا يلزم ان يكون كل من المتعدد الاول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الاول من حيث هو لجميع الثاني من حيث هو فالتخصيص ليس آبياً عن تعميم الخلق (قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل مايعم الترك كالامساك عن القوة المعتادة ومنه عدم احراق النار ابراهيم عليه السلام والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله لان التصديق الخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله يعني لاشك ان التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لايحصل بشيء ذلك الشيء من طرف ذلك الاحد فيجب ان يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى (قوله لا كما زعمه الفاضل الجلبي)وانما لم يكن الجواب المذكور مبنياً على ما زعمه لانه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بارادة الله تعالى ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لتم الجواب المذكور أيضاً كما لا يخفى (قوله لان حاله يكذب مقاله) لان من البديهي أن من كان الهاً لا يكون ناقصاً من وجه ومن يدعي الالوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فما الحاجة له الى ادعائها واثباتها بخارق وسيأتى من المولى المحشى ان المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذى يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لنبينا

(قوله أنمـا يعلم من المعجزة) أي من نفسها لا من العلم بانها معجزة ومن هذا ظهر اندفاع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره المولى المحشي وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى وهـذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اه (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق في المعجزة دون الخارق المذكور مشكلا ويكون مدار الفرق اقدار الله تعالى على معارضة المتنبي دون المعجزة يجب ان يزاد فى تعريف المعجزة قيد العجز عن الاتيان بمثله والا لخلا التعريف عما هو مـدار الفرق فيلزم على هذا قصور في تعريف المعجزة والاصل عـدمه فالحق في الجواب هو الجواب الاول والا يلزم القصور فالامر بالتـأمل للاشارة الى القدح في هذا الجواب والله يهدينا واياك الى الحق والصواب (قوله كما ان الطلسم) الطلسم عبـارة عن تمزيج القوى السماوية الفعـالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسباب للكائنات العنصرية بعد استيفائها شرائط الاستعداد فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جذاب الحديد والكهربا جذاب التبن على وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس اهمال القوم هذا الجواب لعدم تيقنهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو المفهوم من كلام المحشي الخيالي وان أطبق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحشي رد على المحشي الخيالي وحاصل مقصود المولى المحشي دفع اعـتراض المحشي الخيالي على القوم بأنهم أطبقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحشي الخيالي بل تركهم له مبني على

صـدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هـذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحـكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصـل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الـكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لـكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعي النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها أنمـا يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة أنما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تأمل (قوله والحق الخ) أى الحق فى الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والـكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر أمر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من أنه لا يمكن معارضـة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة * قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربمـا يحتاج الى شرائط لا تـكون مقدورة للبشر كالوقت والمـكان ونحوها انتهي وفيه انه لا يشترط في عـدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تـكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر بقي شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعاءه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا لعـدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذى يظهر

ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن أفعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع أنهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وما قيل فى الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق أن يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه. ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من أرهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أى تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات أي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشى أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز أن يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان فى نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى فساده لايخفى (قوله ولك أن تأخذه امكانا عاما) أى ولك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة أولا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعثاً على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض على هذا فالحق في الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبى المبعوث وكرامات من حيث أراد بها اظهار شرف الولي أفاده الكلنبوى (قوله تأمل) لسب الى المولى المحشي في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبى فلذا يدل على صدقه اه (قوله أى تشبيه الخ) نقل عن المحشي الخيالي في وجه الشبه قوله للاشتراك في الدلالة على حقية دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فغلبت المعجزة عليهما فالظاهر ان كلا من الارهاص والكرامة له تعلق بالامرين التشبيه والتغليب وكان الباعث للمولى المحشي على ما صنعه ان التشبيه يقتضى أثنية المغايرة فليتأمل (قوله ففساده لايخفى) أما أولا فلانه لاضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضرورى عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص فقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة فى أن الامكان مع النظر الصحيح فحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان باء السببية فى قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده أهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبرى لم يختص بالبرهان لأنهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (قوله كما ان التعريف الثانى الخ) فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام في التعريف الثانى استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين العلمين كما فى التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين المعلومين متحقق فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكلنبوى (قوله ولا يخفى انه ان أريد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بانه لا يشمل مذهب الاشاعرة فأنت خبير بعدم وروده لان أرباب هذا التعريف هم الحكماء لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديره بلفظ لا يخفى عدم ملائمته له اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فانه بواسطة عكس نقيض الكبرى الى قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نسب الى المولي المحشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعم الملفوظ لكونه من أفراد المعرف مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في الملفوظ تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف ههنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا يخفى أنه مالم يعلم المعاني المستلزمة للقول الآخر فى تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبرى فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني أعنى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشى شرح المختصر العضدي من أنه لا إستلزام بين الظن وما يوجبه (قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعنى في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفي انه ان أريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان أريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عاديا يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما أجنبية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمها بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلى دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس أن تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح (قوله قلت الخ)حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى المحشى . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اه قال قدس سره في حواشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذى من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التى هى بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفطن لوجه قوله لكن لا تعتبر مع ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعليل بقوله لانه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيبا صحيحا الخ اما ان يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فيها وهو ظاهر البطلان اذ المرتب لا يترتب مرة أخرى بشىء من الترتيبات وأما ان يراد الترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطقى الذى هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان الدليل الاصولى سواء خصص بانظر في أحواله أو عمم بما يشمل النظر فى نفسه أيضاً مبان للدليل المنطقي .(قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يقسمونه تارة الى المفرد والمركب فلابد من أن يقال هنا اصطلاحان احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص عنه فاتبعه أفاده عبد الرسول .

لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة أجنبيه اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (قوله هذا في القول الاول) أى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذى هو دليل وأما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة أعنى المعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احداهما من الوسط والحال المطابق اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضا دليلا لانه يمكن أن يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعاً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمنفى لا النفى (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالفرد على مامر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقياً بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الي المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه ان الحصر الاضافي يجب فيه اعتقاد المخاطب على أحد الأنحاء الثلاثة المشهورة على ماتقرر في محله وانما خصص التعميم المذكور بالاحوال ونفس النفس على ما هو حاصل تقرير المولى المحشى لا يعتقد ولا يفهم من التعريف المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا حتى يصح الحصر الاضافي بالنسبة اليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الاجزاء أيضا يتوهم كونها دليلا ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة اليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولا لا نسلم ان المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم ما ذكره ولو سلم ان المراد به الامكان الخاص فلا نسلم انه لا يتصور عدم التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفي الامكان الخاص اذ وجوب التوصل أعني امتناع الانفكاك عقلا مذهب الحكماء والمعتزلة لا الاشاعرة القائلين بان التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلا بل هو أمر عادى فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلبى كون الامر هنا كذلك بل ان جعل المعرف قرينة لاصلاح التعريف باى وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شيء من التعريفات ولبكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضا قلنا لك ان نقول ههنا اعتراضان أحدهما عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المعرف والمعرف والمعرف يصلح قرينة لتعيين المرادَ من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحداها
يتفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثانى ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وههنا دفع الثانى ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم باحداها الخ) هذا وان كان مشهورا بين العلماء لكن التحقيق ان العلم باحداها ليس لازما للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لشيء ان يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم باحداها كذلك اذ ليس للعلم بالاخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدي ليس أيضاً مستلزما لنفسه لان الشيء لا يستلزم

فلا يصح حينئذ حصر الاضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أراد انه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان أراد انه يلزم ان تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعني المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ماقاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشيء من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق أما اليقين أو ما يشمل الظن أيضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة أيضا (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة أو بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحداها من غير أن يكون علة

نفســه فلا استلزام أصــلا في الحقيقــة للعلم بالقضيتين للعلم باحداهما فالتقييد بالواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هــذه الصورة وقد صرح بهــذا بعض المدققــين (قوله والتفرقة) أى بين البين وغــير البين (قوله وانمــا تظهر فى العلم باللزوم) بانه ان احتاج العــلم الى أمر غير تصور الطرفين فغــير البين والا فالبين واما في أصل اللزوم الذى هو عبارة عن امتناع الانفــكاك فلاتفرقة بينهما (قوله وان الخفاء بمعني الاحتياج الخ) أى لا نسلم أولا ان غير البين بمعني خفاء اللزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لــكن لا نسلم ان خفاء اللزوم بمعني عــدم ظهوره المقتضى لوجوده بل الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الي الوسط لا يستــدعي وجود اللزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء غــير البين وجود اللزوم رد المولى المحشى عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير البين الخ (قوله والجواب عن النقض المذ كور الخ)هذا والجوب الآ تى مأخــوذان ممــا ذ كره بعض الفضلاء حيث قال نقول المــراد ما يلزم من العلم به ان اعتبر فى دلالته من شرائط العلم بالمدلول وقــد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن بكيفيــة الاندراج متساوية فى الجلاء اه وزاد على هــذا وقال أو نقول هى دلائل باعتبار اشتمال كلّ منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا نسلم أنها دلائل مطلقاً بل انمــا هى دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالفطرة أو الدليل على ما تقرر فى النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هنا

لاحداهما فهما خارجان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصــدق لا بين العلمين لانا لعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال * الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذ رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم أولا بوجود سواده وشــكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم أولا بمقاومته الاســد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وأمثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العــلم بالقضية الثانية في الصورة المذ كورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيد النظر فيه على ما يذ كره في قوله اللهم الا أن يراد الخ انتهي أقول العلم في الصورة المذ كورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية أخري وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لــكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذ كورة عن التعريف بما ذ كره لــكن نقضه جمعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجــة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الي غــيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمتين * والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان أو غير بين والتفرقة انمــا تظهر فى العلم باللزوم وما أورده بعض الفضلاء من أن معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللازم لما كان قسما من اللازم * والجواب عن النقض المذ كور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعــد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليــل على الاشكال الباقيــة باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشــكل الاول كما ذ كره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الــكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضا يرد عليه الخ) يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندهم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعدما كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غيرمعقول) لانه يؤدى الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم المساواة (قوله انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب) بقي ههنا أمر وهو ان معنى موافقة التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ اللزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولا آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا فتأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يستلزم الكبرى أيضا

(قوله حاصله الخ) أى فلا معنى لتعبير الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر الثاني (قوله فقد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه أنه كما هو شامل لها كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة تقصير (قوله اذ لاقرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لاقرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة لكنها قرينة خفية الدلالة على

وهو ان تجد المبادى المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) فحينئذ لاانتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الي ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقى شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي أولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الي لوازمها بقيد واحد (قوله فبالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير أن يتوقف على أمر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة أفعل التفضيل بأن يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك أنه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لاقرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

ارادة اللازم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفا للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بان لا يكون مدعياً لشئ أصلا وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارقه ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحدوث والاحتياج فعلم انه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لا على صدقهم في الاحكام الباقية)

فيه ان دلالة المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة تتضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة أني مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسال لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضه واقعاً بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المنفي عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شئ منها اه (قوله وان لم نطلع على وجه استحالته) في شرح المواقف فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

النظر فأين التخصيص بالنظر في أحواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وأحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضا ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه لاظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بأن لا يكون خارقا أو لا يكون موافقا أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته (قوله

(قوله لاما يتوقف عليـه) أي من غير حصول منـه والا فا حصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه ثم ما يتـوقف عليـه ولم يحصل منـه أعم من ان لايحصل من شئ كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شئ آخر غـير ما يتوقف عليـه كما فيا نحن فيـه (قوله والا لزم ان يكون تصوره الخ) أى وهـو باطـل للزوم اكتساب التصـور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتـأمل (قوله لايقتضي ان يكون العلم الخ) بل الظاهر انه يقتضي كون المـدلول غـير ضروري أي نظري وذلك نظـير الشكل الاول والقيـاس الاستثنائي فان افادتهمـا لنتيجتهمـا ضرورية مع ان النتيجة نفسهـا نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صـدق الرسول والفاضل المحشي وان لم نقـل ان ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامـه الاول بارادة انه اذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على ان المخبر رسول فيتصور المخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره الفاضل ماذكره المولى المحشي

هذا في الامور التبليغية الخ) يعنى أن هذا الدليل على تقدير تمامه أنمـا يدل على ان خـبره يوجب العلم في الامور التبليغيـة والمدعي عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية أو غـيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عـداها هو انه يثبت بالادلة القطعيـة ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب (قوله قيل عليه اذا تصور مخبره الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومى وحاصل كلامه ان خـبر الرسول من حيث انه خبر من غـير أن يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهوصادق أما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السـلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم انه خبر الرسول يحصـل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلمه بانه خبرالرسول ولم يلاحظهبهذا الوجه فانه يحتاج اليه (قوله وأجيب الخ)وحاصله ان تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة،وهو موقوف على الاستدلال بان هـذا الخبر ادعي الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصورالخبر بهذا الوجه موقوف على الاسـتدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه انالاستدلالى ماحصل بالاستدلال لا مايتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً * قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيـه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى أقول المذكور فى شرح المواقف أنا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام أنمـا يدل على أن العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليـل معلوماً بالضرورة لا يقتضي ان يكون العـلم بالمدلول ضرورياً والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فـكيف زعم منـه دلالته على كونه حاصـلا بالضرورة (قوله والـكل غلط) أى السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لـكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بأن مخبر هذا الخبر رسول وان هـذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعنى كل ما هو خبرالرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العـلم بان هـذا الخبر صادق استدلالى موقوف على أستحضار المقدمتـين أى هـذا خبر الرسول وكل ما هو خـبر الرسول فهو صادق (قوله ثم تصور الخبر الخ) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه ممـا بلغه الرسول أو من قبـل نفـه استـدلالى يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتـين السابقتين وتصوره بعنوان

(قوله يجعل صدقه بديهياً) نقل عن المولى المحشي وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق بأن يقال هذا خبر بلغه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هـذا التصديق ولو من الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهياً لان الحكم على خبر الله الذى بلغه الرسول بالصدق ليس بنظرى اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلغه الرسول من الله موقوفا على التصديق اشارة الى

جواز استفادة التصور من التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائما مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه بما ذكر مستفاد من تصور التصديق المذكور لا من نفسه أفاده عبد الرسول (قوله فتأمل) وجه الأمر بالتأمل ان ما بحثه الامر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الشارح مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساوي بزعم المجيب فقول الخيالي لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كما صنعه الامر بالتأمل بل طريقه الاثبات وأتي به بل بمجرد كونه كلام المانع ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدده وبتأمل هذا يعلم ان ليس شيء من السؤال والجواب بغلط فتنبه له ان كنت أهله فان شيئا مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نبهتك عليه اهـ مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل المحشي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في الصورتين لا بملاحظة التبليغ اهـ (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته تجرد النظر عن كونه مما بلغه الرسول لا تجرده عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالجر اي من غير ما بلغه الرسول بان يكون من عند نفسه

انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهياً ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً مم وذلك لان تصور مخبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهياً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهياً لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مم لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهياً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته أى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل أي ما بلغه الرسول يوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهياً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث يكون ثبوت الحـدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغـير ويقـال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهياً غـير محتاج الى الدليـل مع ان الحـكم في كلا الحالين على ذات العالم لـكن بحسب اختـلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والـكمية وبمـا قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضـل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغـير بديهي مم اذ لابد فيـه من ملاحظة الـكبرى أيضاً وهى قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الـكبرى بعـد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ فمنشاؤه قلة التدبر ثم يرد عليه انه انما يكون بديهياً لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهياً وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لـكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هـذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عـدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعني لغواً لافائدة في ذكره الا التكرار وبمـا ذكرنا من معني العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشى أيضاً يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغـيره وان ذكر العـام لا يوجب الغاء الخاص اذ لادلالة له عليـه أصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الـكلي لجزئياته بل عموم الـكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الـكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هـذا المعنى يعتبر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عـدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكناً في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لايجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولايلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل نخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيـه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لاما يعمه والامكان الذاتي على مامر في تعريف العـلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في أنفسها فان جبل أحـد معلوم لنا يقيناً انه لم ينقلب ذهباً مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عنـد العالم بالحال ولا قرينة تدل عليـه وبما ذكرنا لك ظهر أنمـا قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منـه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشك فى المآل في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عـدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (قوله فالاولى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

بالبطلان من المشبـه به فليس هنا مناقشة في المثال حتى يقال انها ليست من دأب المحصـلين اه خالد (قوله لافائدة في ذكره الا التكرار) من تأكيد الذم بمـا يشبه المدح كقولهم فلان لا خير فيـه الا انه يسيئ الى من أحسن اليه (قوله هو عدم التجويز العقـلي) الاظهـر بل الصواب ان يقـول هو عـدم الجواز العقـلي اذ التجويز العقلي بمعنى الامكان الذاتي على ماصرح به الشارح في آخر الـكتاب والسيد قدس سره أفاده عبد الرسول (قوله ان ما قاله) خبر ان هو ما يأتي بعد خمسة أسطر أعني قوله في غاية البعد (قوله لابد له من دليل) لعل دليله كون الـكتب الـكلامية مشحونة باستعمال عـدم الاحتمال في الحال (قوله فالاولى ان يفسر التيقن الخ) وجه أولوية هـذا على ما ذكره المحشي الخيالي مع ان هذا أيضاً خلاف المتعـارف على ما سيأتي كونه أقرب الى المتعارف حيث أخذ فيه عـدم احتمال النقيض وان خصص بقي الحال والمعنى المتعارف للتيقن هو عدم احتمال النقيض بوجه

كان

(قوله وفيه شئ) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال أيضاً غير متعارف اه (قوله أقول لامعنى لهذا الترديد الخ) هـذا الـكلام من السيالـكوتي مبني على اعتبار قوله هو راجعا الى المطابق وجمل

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لـكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعد الاحتمال فى المآل بان لايزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شئ وانما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيـه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المآل توجه عليه ما أورده بقوله وفيه مافيه فجوابكم جوابنا أقول لا معنى لهـذا الترديد لان ما هو مطابق للواقع مطابق فى الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التـدبر فان تقليـد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فـكيف خفى عليـه ومن العجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العـلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خـبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفي انه على هذا التقدير يصير قوله والعـلم الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصـل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنـدهم سواه وانمـا قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بالفاء الدال على انه فذلـكة لمـا قبله أى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعـلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لـكان جهلا الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لـكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابها للعلم الضرورى في التيقن أو تقليـدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العـلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عنـدهم معنى سوي اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الـكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغواً فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانمـا يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العـلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثـلاثة

قوله فى الحـال والمـآل في الشق الاول وفى الحال لافي المآل فى الشق الثاني من الترديد متعلقاً به أيضاً أما على تقـدير رجوع هو الى الجـزم وجعـل ماذكر قيداً للجزم فلا يتجه شئ منهـا وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقـة وكرر لفظ الجزم فى شقي الترديد فتنبه لذلك حتى تعلم من الذى خفي عليه ماهو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلـكة الخ) أي خلاصة ونتيجة لمـا قبله (قوله على تقدير ان يكون العـلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العـلم الاستدلالي بيان لـكيفية سببية خبر الرسول الذي هوواحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم صحة بيان العام بالخـاص فيجب ان يكون العلم فى كلا القـولين عاما حتى يصح البيان وحمل العلم فى القول الاول على المعنى العام يستلزم المحذورين اللذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة مايفيـد الظن خبر الخطباء والوعاظ والحـكماء بل خـبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لئلا يتوهم ان افادتها للظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني ان الاقرب الى الصواب كما يقتضيه السباق من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على ان فيما ذكره الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل بخبر الرسول) وان كان استدلالياً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان أن معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على ان العرض لايبقى زمانين واذا بني الامر على هذا القول فليس هنا شيء واحد يقوى ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكانها أقول وهذا معنى القوة والضعف لان زيادة الشيء ونقصانه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فمن أثبت الضعف والقوة أثبتهما لا محالة فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله وليس لنا الى التيقن الخ) قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور عشرة ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا كما

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضا سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذى ذكره الشارح انه لاوجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عنده الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ (قوله وكله اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن الخ اشارة الى أن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات أيضا فيحكم أحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الأصول من أن الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وأن مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة أو المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل أقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن انه يفيده بعد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضرورى الذى هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياه طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني أنما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما أمراً خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد يوجه الخ) يعني قد تبين ممن وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيداً للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الخ قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الخيالي رحمه الله واعلم أنهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والمتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تعم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم اليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذكر لان ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله متواتراً وان أجيب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المفيد له العقل الخ) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكان ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخليته في معرفة المعلومات الدينية جعل كأنه السبب المفيد له فعد منها ادعاء وتجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية فلا وجه لعده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرائن وهذا جواب لا يحوم حوله شئ الا أنه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا تفيد في القطعيات بل في الخطابيات فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل المحشي

الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السيالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السيالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخاله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شئ وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهناً أو خارجاً جواز الآخر اه أقول وهذا التوجيه أيضاً لايخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة ترفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل قرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الناظرين

قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي أى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لايخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنىً لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقى هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خاجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمتى على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضرورى وما في حكمه (قوله وحاصل

(قوله فرب اجتماع يخلق الله الخ) لما كان حال الاجتماع متفاوتا في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منهما العلم وان لم نعلم خصوصية ذلك الامر ولا نعني بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل المحشي واندفع الاندفاع الآتي فالاولى في اندفاع ماقيل بقي اشكال قوي الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع مايتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لايسمي متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة فى أنه بعد ذلك لايحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ماذكره الفاضل المحشي على مالايخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالاولى لانه يمكن ان يحمل ما ذكره المولى المحشي على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقيبه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وارادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وارادة ما ثبت له حكم خبر الرسول من كونه واصلا اليهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المعطوف لانه يأبى عنه لفظ الادخال السابق واللاحق ويأبى عنه أيضاً قوله الآتي بارادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تعسف) التعسف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان اه كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تعسفاً شيئان أحدهما انه سلب عنه الآلية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يتفرع منه من عدم صحة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل المصحح لارادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الي الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعنى قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا أى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه أن العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له أصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة فى وصول اثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من أوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول أثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع فى عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فبعيد) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى أعنى ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بخلاف العقل حيث يأبى بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اه

(قوله والعقل مع النفس كذلك) فانهما لكونهما من الصفات والموصوفات الحدثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفتها وفي بعض النسخ لايضاح ذلك ألا يرى انه يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك اه (قوله لان الكلام في العقل الذى الخ) لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لايصح حصر الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يعدالشمس منها لانلها دخلا فيالادراك بواسطة البصر وقس اه كلنبوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذاالتفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتنبه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة المجردة ولا يطلق فى عرفهم اسم العقل عليها أصلا وأيضاً قد جعلوا العقل المحدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تبقى مع زوال ذلك المناط كما في المجنون هذا (قوله مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق) يعني ان هذه المقدمة مطوية فى كلام المحشى الخيالي لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي انه على هذا لا يكون لعدم التقييد المذكور دخل في العموم ولك ان تدفعه بانه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من والانواع مستفادة من عدم التقييد نسب الاشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامي والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لافاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى المحشي بقوله يعني انه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ) يشير الى ان غرض المحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفاً للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن رداً لهما وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر الخالدين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أفاده الكلنبوى

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ أدراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك أن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعني الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعني جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح فى بحث الاهلية أن العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضائة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً ههنا لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ) يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل أشارة الى ضعفه أقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل فى أحسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلق بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أثيب فالاولي أن يقال انما أورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده الخ) يعني عدم تقييد العلم بالضرورى أو الاستدلالى أو نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل المحشى من أن عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى (قوله ففيه رد لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى

منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هـذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتاً لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هـذا نسبة عدم المعلوميـه الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هـذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيـه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظراً في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيداً للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضي بسماعه الاذان الكريمة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيأ من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم أن يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتي يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله انا لا نسلم انه لو أفاد شيأ لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسداً في نفسه ومفيداً لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا أيضاً نظر فيفيد العلم عنـده بانه يفيده العلم والحجج الالزاميـة أعني المركبة من المقدمات المسلمة عنـد الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به (قوله هـذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الي ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هـذه الشبهة لا تستلزم المدعي لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيداً في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن أن يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منـه أن لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيداً في نفسه والمدعي الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضاً اذ المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا أى يدعي كون النظر مفيداً غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا أفادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعي المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعي المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) الترديد بالنظر الى أنه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن ننكر الافادة وان ادعي العلم بها يقول المنكر نحن ننكر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد معا لا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان الترديد لمنع الخلو لا الجمع (قوله لزم ثبوت نقيض ما ادعاه المنكر) أى المنكر لكون النظر مطلقاً مفيداً وهو السمنية على ما صرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيداً لم يكن الدليل الذى ذكره الشارح مفيداً لعدم كون النظر مفيداً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لا شيء من النظر بمفيد وهو اجتماع النقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة أعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولاشك ان حكم هذا النظر أعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (**قوله** وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (**قوله** وقد زيفه الشارح الخ)وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من أنا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج (**قوله** أى توقف الشيء على نفسه الخ) يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغري السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغري السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه وأين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعني المجازى (**قوله** حاصله انا نثبت الكلية الخ) يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظراً والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(**قوله** لان النتيجة لازمة للدليل الخ) قال المولى المحشى قول أحمد وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب اه (**قوله** لعدم وجود التوقف من الجانبين) اذ النظر المخصوص الذى استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفا عليه فالقضية الكلية ظاهراً ولنفسه في ضمنها (**قوله** لانه من فروعها) أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (**قوله** على استلزامه اياه) أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (**قوله** فقد أثبتنا حكمه) أى حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بافادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بافادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه افادته من حيث ذاته فتغايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهروب عنه وليت شعري ماذات تلك القضية الشخصية النظرية وما أفادته بل هذا توجيه ضعيف بالوجه المرجوح أفاده بعض الفضلاء (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلا (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الاخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له ونتكلم فيه أيضاً (قوله مالا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذى توجه على المحشي الخيالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صغرى دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى اللغوى فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضرورى عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والا فمدارية العقل في الكل لا ينكرها أحد فعند تدقيق النظر يرى ان السبب المفضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضروريا غير خفي على أحد

اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث أخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الي النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلا من الاسباب سوى التوجه وأنما قال والاولى لانه يمكن ان يقال إن المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجعله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيراً وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلا كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

(قوله يلائم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام المحشى الخيالي فى حاشية قول الشارح رحمه الله ويفسر بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد ان بعضهم أدرج الحسيات الخ لكن المراد هنلك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الاسباب فى حصوله ومنشؤهما توقف الحسيات على أمور أخر لايعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سيأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به الى انه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وتقرير الشارح في افادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله ان الضرورى في مقابلة الا كتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع انه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلائم تقرير الشارح لأنه يلائم ما قرره البعض من أن ماحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلا فى حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضرورى في مقابلة الا كتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكر معناه مالا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد الخ) أى يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفي انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الخ) عطف على قوله ان المثال المذكور أى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضررى ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من أنا لا نسلم أن الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضرورى لان حصولها

يلزم الخ) يريد ان الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان الا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم فالكلام هنا فى العلم بان الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على انه سيأتي من الشارح الاشارة ومن المحشي الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأنهما هنا قسمان منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أفاده مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسبي من العلم الثابت بالعقل الخ) المراد بالكسبي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

كما سيصرح به الشارح وفاقا للخيالي وهو كالنص على جواب غياث الدين السابق ذكره آنفاً والا فالتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ) معنى اه خالد (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان المفهوم من تفسير الشارح للا كتسابي بما فرع عليه قوله فالا كتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السيالكوتي من ان الا كتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على مافى بعض الشروح من ترادفهما (قوله ويمكن ان يقال الخ) أى فى دفع قول المحشى الخيالي يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا أفاده خالد

وان

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة الى أن ماذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان العلم الضرورى من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدوراً للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال أسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى أقول أعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزاً أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز أن يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما أن حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وأدرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد فى حصولها مع الاحساس من أمور أخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الي دفع شبهة أوردت

(قوله فلا يرد النقض بالعلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بحقيقة الواجب حاصلا لامكانه ولو فى النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضرورى أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون فى تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه العلامة عضد الملة والدين وشرط في الاكتسابي ان يكون جميع الاسباب اختيارية فهو ضرورى لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة ففي الحديث القدسى تجرد تراني وجمع تصل وفي كلام بعض العرفاء لاندرك الحقائق إلا بقطع العلائق ولا قطع العلائق الا بهجر الخلائق ولا تهجر الخلائق الا بالنظر فى الدقائق ولا تنظر فى الدقائق الا بمعرفة الخالق اه (قوله اشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هى ما نقلها الفاضل المحشى كمال الدين عن بعض حيث قال قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدوراً لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا اه وما

قرره المولى الدافع لها هو قوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبيانه ان كون الشيء مقدوراً يستلزم كونه مكسوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكسوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الامور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بمايشعر بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لاقدرة على تحصيله والالزم تحصيل الحاصل لان المراد نفي القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى فلاتأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتغاير بين القسيم والقسم) نسب الى المولى المحشي لان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع اه ويفهم من قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع ان التغاير بينهما ليس تاما لانهما ليسا بمتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتغاير التام بين الشيئين هو المباينة وأنما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقا من مقابل الاكتسابي فمادة افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحسيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحسيات فى الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادى ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسيمه أعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعنى ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا اونظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ماهو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولاشك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون علي وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد أو يكون علي وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وماحصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين أولا

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان المقسم الذى هو الاكتسابي معتبر في الاقسام هذا ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مباين للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التغاير كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أى السبب الاختيارى بل يجامعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل تقييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالى في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض أصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض أو حيوان أسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذى هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثانى الخ) يعنى نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة أنهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضرورى لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيراً لاول التوجه فيحصل الضرورى معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوى أى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالى ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله للضرورى الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشى وأنت خبير بأن هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفعاً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الي مورد التقسيم ليحصل بالضمام كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (قوله وهذا القدر) أي كون القيود لانفس الاقسام أعم من وجه من المقسم (قوله كاف) أي لعدم لزوم كون قسيم الشئ قسما منه (قوله لم يصح حصر الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل للضرورى الذى هو من غير سبب مباشر بقولنا الكل أعظم من الجزء لاحتياجه الى الالتفات المقدور (قوله لخروج الحدسيات والتجربيات) وكذا مثل قولنا الكل أعظم من الجزء من البديهيات التى يحتاج حصولها الى شئ مقدور (قوله وبما حررنا) من ان مقصود المحشي الخيالي هو ان حمل الضرورى في التقسيم الثانى على معنى آخر ليس لدفع التناقض بل لاجل استقامة الحصر (قوله بان هذا الكلام) أى قول المحشى الخيالي فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله بالمعنى الاول شامل) هكذا وقع في النسخ التى رأيناها والصواب بالمعنى الثانى شامل اذ كلام الفاضل المحشى على قول المحشى الخيالي فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما حررنا بان هذا معني آخر فيكون هذا هو المعنى الثانى وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة انما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذى يحدثه الله تعالى فى نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفياً أو اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سبباً لليقين وان كان لا يقصر عن افادة الظن اه (قوله والتخصيص يوهم الخ) هذا اذا كان المراد من الصحة مقابل الفساد وان كان المراد منها مقابل الانتفاء أعني الثبوت فيتوهم كون الالهام من أسباب المعرفة بالانتفاء وان كان المراد منها مقابل المرض فيتوهم كونه من أسباب المعرفة بالمرض مع انه ليس من أسباب المعرفة مطلقاً (قوله والكلام ههنا في التصديق) لقائل ان يمنع ذلك الا ان يقال ان الملهم به لا يكون الا أمراً تصديقياً والمراد من الكلام ذلك لا الكلام الذى في بحث أسباب العلم على انه أيضاً غير مسلم لكن يؤيد ذلك تعدية المعرفة بالباء حيث قال بصحة الشئ ولم يقل معرفة صحة الشئ (قوله فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا) لان الصحة بمعنى الثبوت والثبوت اما رابطة أو محمول وعلى التقديرين فالعلم بالثبوت علم تصديقي

﴿ مبحث الحدوث ﴾

(قوله غلب فيما يعلم به) كأن هذا ميل الى قول من قال أصل عالم علم فاشبعت فتحة العين والاولى ان يقول كما قال العلامة البيضاوى انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس وان يجعل التغليب في كونه اسما لما سوى الله تعالى لانه

بل فيه دفع لبطلان الحصر وأين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المغنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بأدني تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ) يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الي عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سبباً عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشئ أيضاً والتخصيص يوهم كونها من أسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الخ) لانه يكفى أن يقال من أسباب المعرفة بالشئ فبل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (قوله وايهام خلاف المقصود) لان الصحة تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلي مطابقة الشئ للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعني فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معني المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كان ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى علي الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كأن المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحاً والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقاً فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي أن يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف أولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة علي ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان (قوله اشارة الى وجه التسمية) أى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعني العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ما سوي الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (قوله وليس من التعريف) أي ليس جزأ من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الغيرية اصطلاحا أي في اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الغيرية لا تتصور في صفات الله تعالى مع ذاته ولا في صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ ما من جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلا عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنفري فقال لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم اتفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيريته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذي يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اه (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنفري بأن قوله من الموجودات أنما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوي بناء على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان المليين اتفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملا للصفات حتى يحتاج لاخراجها الى جعل قوله بما يعلم به داخلا في التعريف اه لكن في بعض الحواشي ما يقوى به ظن المحشي حيث قال اخراج الصفات بقوله بما يعلم به الخ أحسن لانه هو وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ولانه يستغني عن الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات فتدبر (قوله من وجهين الخ) الوجهان يتوهمان من قوله من الموجودات لكن الاول بحسب المادة والآخر بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع مختص بمواضع معدودة محصورة لنكتة لا تتحقق في مثل لفظ العالم والا لأمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنفري ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعا له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة ليس مثل العالم منها اه (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات (قوله أي فيه اشارة الخ) يعني في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس إشارة الى أنه ليس اسما للمجموع اذ لو كان اسما له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين (قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية اليه) فان جعله اسما للقدر المشترك بين الاجناس فحسب كاف في صحة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومانعاً بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات بما اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الأجسام اشارة الى أن المراد الخ) يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر موهماً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من أجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها أي بين جميع الاجناس أعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها (قوله لا انه اسم للكل الخ) عطف على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة الى أنه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف

(قوله نوع حزازة) أي عدم ملاءمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلابد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال أجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد أفاد حدوث كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة (قوله لكن بالنوع والجنس) بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قدمها شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله لا تتعدد الا بامور خارجة) صغرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان تميز ما صدقاته بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن افرادها الشخصية) أي عن كل واحد منها على سبيل البدل لا عن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرد ما فاذا انتفت جميع الافراد باسرها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله المقتضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مبادئ جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أي كما ان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم (قوله والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حادث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث ففيه اشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعني تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب توارد أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطقسات أي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد أفرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

وحينئذ تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به اذ لايجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعيـة) أى انها قديمة بالنوع لانه أراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعترض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي انمـا تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعيـة لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعيـة العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعيـة لكل عنصر جنس تحت جنس فتم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعيـة) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقا موافقاً للتحقيق وللمشهور لان النوع الاضافي كما يصـدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعـلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صوراعتراض المحشي على الشارح بتصوير آخر اذ حمل

المبادر من قوله وصورها الصور النوعية واعترض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصوير السيالكوتي أدق تصويرحيث لادلالة على التخصيص في الصور فضلا عن ورود القصور حينئذ على كلامه أى الشارح ﴿وبعد﴾ فعزو القول بالقـدم الجنسي للصور النوعيـة دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عندهم تنزه عن الحدوث الزماني سواءكانت اضافية أو حقيقية كما تنزه الاجناس ثم الانواع الحقيقية باعتبارمادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس فتدبر فهذاموضع جدير بالتدبر (قوله اذلاتحيز للواجب) أى فلو لم يقيد بها لانتقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المعرف) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هـذا النقض) أى الذى أورده الخيالي بقوله ثم لا يخفى الخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غـير مانع لا ابطال انحصار التقسيم لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم لان نقض التعريف منعا يبقى على حاله ويردعليه انه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبرت في كل قسم ضرورى أن ما كان معتبراً في المقسم معتبر في الاقسام وبهذا تكون الوحـدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحـد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقوّمة الخ) أى فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذى هو الهيئة ومعنى التعريف ممكن موجود متحيز بذاته وأفاد المحقق الكنفرى توجيها آخر لقوله والمشهور حيث قال وأمـا قال والمشهور

النوعية قديمة بالجنس وتجويز حـدوث نوع النار ثم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة الخ) أي قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لاان يكون تحيزه بنفسه اذ لاتحيز للواجب (قوله لايخفى الخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئـة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبمـا حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعيـة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انمـا هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انمـا يتم أن لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضـة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصـدق عليـه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لايخفى وأنمـا قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى أنه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقوّمة فانها أمر اعتباري غير موجود

ليس بعين اشارة الى ان الكلام ههنا فى أجزاء العالم وهى افراده الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لايقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانا نقول قديقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وأيضاً قال الشريف العلامة المحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقومه به على ان يكون محمولا عليه بمواطأة وأما تقومه به على ان يكون عرضاً حالا فى جزء آخر جوهري كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً اه ثم اختار فى الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم (**قوله وأجيب عن الاشكال المذكور الخ**) تعقب هذا الجواب العلامة الكنقرى بقوله وأنت خبير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضي كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع انها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (**قوله ولاينتقض الخ**) جواب عما يقال اذا كان التحيز عارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرّف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره وتحيز السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفا بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه (**قوله وتخلل الفاء الخ**) نقل عن المحشى الخيالي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء للتفريع والتعقيب أما اذا كانت للتفسير فلا اه وأيضاً لايدل الا على تغاير المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (**قوله وأيضاً امكان ثبوت الشيء الخ**) تعقبه بعض المحشين بقوله تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان وهو أول المسألة اه (**قوله كالمشهور والمقصود اتحادهما الخ**) فيه ان التعليل بامتناع الانتقال يأباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لايقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولي مع ان التغاير هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولي لاتقومها بل الامر بالعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر وراء الاتحاد المذكور فتدبر (**قوله فتأمل**) نقل عن المحشي وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت مجملة فاى فائدة فى ذلك التفسير اذا كان مجملا أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لامكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجيهين أحدهما انها بمعنى ان وجوده فى نفسه هو وجوده حال وجوده فى الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لايتم وجوده فى نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقيق ماذكره الشارح على ماهو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فللمحال دخل فى تشخصات الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فسلم لكن ذلك لايقتضي التغاير الخارجي والتعقيب بالفاء لايدل الاعلى المغايرة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فممنوع اه أقول وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكمية التي صعبت على افكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

فكيف يكون جزأ للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لايصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (**قوله ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ**) اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وأيضاً امكان ثبوت الشيء فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (**قوله**

والفلاسفة الاسلاميين فهى احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفائقة والنظر الادق من نظر العوام والجماهير (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السيالكوتي في نكتة تفسير المحشى للطول والعرض والعمق المذكورة فى كلام الشارح وقال المحقق الكنقرى ليس الوجه هو ذاك بل أن المعتزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم انه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها أمورا عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لايجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذى ذكروه فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجبائى من المعتزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم يحصل بوضع أربعة أجزاء فوق أربعة أخرى ولماتبه العلاف من المعتزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى التركب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه يكفي فى التقاطع أربعة أجزاء على ماذكره المحشي ولهذا صارقول من يقول بكفاية الاربعة حقا بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهر لك اختلال فى عبارة المحشي) قال العلامة

الكنقري لا وجه لنسبة هذا الاختلال الى عبارة المحشى دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجنب أحدهما ثالث فوقه رابع والمتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوقه رابع اشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلنا ان نوجه عبارة المحشى بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أوغل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيهين الفصل بالاجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الأبعاد الثلاثة بل انما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك (قوله فى قولنا فلان كثر أياديه) في المطول ومنه أي من التشبيه المجمل ماذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثر أياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أولم أطلب كالغيث اهـ وكثر أيادية فعل

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً لان تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لايجب الأبعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف مثلا جزآ أ ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه فوقه رابع أى فوق أحدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أى الذى يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي فى حاشية المطول ان جملة كثرت أياديه في قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعلا له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب تانيث كثير بقي انه صرح فى حواشى المطول بان كثر أياديه خبر لفلان وكالغيث خبر ثان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا الى الجلبي لكنه غير معتمد عند الجلبي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطاً) وذلك لانه لما صار أحد الجواهر أعني الجوهر المشترك بين الابعاد الثلاثة ملتقى الابعاد لم يبق شيء من تلك الابعاد الا جوهر واحد وهو ليس بخط مع انهم قالوا ان الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني ان الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها نفي كون النزاع مآله الى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانيها نفي المنافاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فان صدر كلام الشارح يفيد ان النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المنافاة التى أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره اذ أول كلامه يفيد ان النزاع معنوي وآخر كلامه يفيد انه لفظى حيث قال بل هو نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللغة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المنافاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحياً وبين اثبات كونه بحسب العرف هذا وقد ظهر مما ذكر ان النزاع اللفظى يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذى هو مقابل النزاع المعنوى وثانيها النزاع الراجع الى الاصطلاح وثالثها النزاع في انه لاى معنى هو بحسب العرف واللغة وهذا الاخير يجامع النزاع المعنوى لذا قال بعض الفضلاء وهذا نزاع معنوى فالظاهر ان تسمية هذا النزاع لفظياً لمشابهته للنزاع اللفظي المقابل للمعنوى في عدم ترتب اذ الفائدة عليه اه ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كلية متعلقة وحاصله ان الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئا غير شيء كليات كما لو حكم بان الامتداد الفلانى يقبل القسمة بالمناصفة مثلا وكذا كل قسم منه فان النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمى فان الاقسام فيه أجزاء معينة لاتقبل الاشتراك فالفرض المذكور فيه جزئى أي متعلق بالجزئيات وانما كان كذلك لانه انما يأخذ من الحواس ولذا كان ادراكه متناهياً على ما يأتي (قوله ربما لايقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد تقسيمه أي يقف عن القسمة اما لصغر الشيء المراد قسمته أو لانه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوي الجسمانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهراً مجرداً مدركا للكليات والكلى ينطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الاحاطة بما لايتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعني أنه ليس نزاعا لفظياً بمعنى كونه راجعاً الي الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزأين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لامشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظياً بمعنى أنه نزاع فى معنى لفظ الجسم بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الي الاصطلاح وصاحب المواقف أثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أى مطابقاً للواقع الخ) اذ معني الانقسام الفرضى هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً ومعني الانقسام الوهمى فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وفائدة ايراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لانه لا يقدر على احاطة مالا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لافى عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقلى فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا

اذ للعقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أى مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شي لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة أعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الي تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الي الفهم (**قوله** وان أمكن دفعه الخ) أى وان أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن القسم (**قوله** لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال أن يكون جزأ من أجزاء العالم أعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجي انما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا ابحاث الخ فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل أعنى العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بأنا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في أنه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجي ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث اولا شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثاً البتة فلا معني لعدم دلالة الدليل على حدوثه (**قوله** وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزأين

التغافل عنه (**قوله** فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء) ألا يرى انه لو قيل ان كان زيد غير مانع من وقوع الشركة فيه فهو كلى لكان كلاما صحيحاً حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي ثم دفعوه بما يقرر الجواب به هنا (**قوله** ولعل المحشي تركه الخ) جواب عما يقال لم لم يحمل المحشي الفرض المذكور على التجويز العقلي ويستغنى عن التقييد قال بعض أفاضل المحققين ولو قال الشارح ولا عقلا بدل قوله ولا فرضاً لكان أمس بمقصوده وأنسب بالتقابل اه وهو نظر صائب (**قوله** بالمجردات) صلة منع ثم لا يخفى ان العين على ما فسره المصنف هو القائم بذاته ومعنى قيام العين بذاته عدم تبعية تحيزه لتحيز غيره فتكون المجردات خارجة عن أصل المقسم بلا تأويل فمنع الحصر بها من ضيق العطن وقد يجاب بان للمانع ان يقول لا أسلم انه لا معنى للقيام الا ذالك وان تفسيركم للقيام به بمنزلة ادعاء للحصر فلذلك أنا مانع للحصر فتدبر (**قوله** متأخر عنه بمرتبة) اذ قد عرفت ان حاصل هذا السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله ينافي غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول المحشى وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الآتي للاعتراض الاول

(قوله وهو انما يعلم من اجزائه الخ) فان الشيء مالم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجده (قوله لاينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بانه ليس المقصود ههنا الاستدلال لما أشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فتأمل (قوله حينئذ) أى حين تقيد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منعه العلامة الكنقرى حيث قال لانسلم ان المستقيم مطلقاينافي الكرة الحقيقة الايرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لاينافى الكرة الحقيقة وقوله لافائدةالخ) كيف لايكون ذا فائدة وانما هو اللازم من الملزوم الذى ذكره لان الموجود عند التماس بالجزئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنقرى الشارح لم يغفل عنه وانما نصب قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم دليلا عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعا اذ لايخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض ههنا هو السطح المستوى كما صرح به في المواقف لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لايتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المنصف والي كون هذا القيد مرادا ههنا أشار حينئذ الشارح بقوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه بحث أما أولا فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضى بان قيد الاستواء الحقيقى مراد قطعا مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم يأبى عنه قطعا لان الكرة المفروضة لووضعت على السطح الغير المستوى تكون المماسة حينئذ بجزئين أوأكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلا نا لانسلم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوى ينافى الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتبارى حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوى وماسته بجزئين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أولم توضع أصلا وحصل فيها الخط بالفعل مستقيما أو غير مستقيم فهذا هو المنافى للكرة الحقيقية .

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الي هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول الغرض بيان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافى غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملا الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أى مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير مماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة انما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسيه لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعني انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مراداً محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقياً لا حسياً مطلقاً سواء كان مستويا أو غير

(قوله وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافرادي هنا وبمعنى المجموعي ثمة والعد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنقري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد العشرة منها أن تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة عن عشر عشرات أكثر من مرتبة المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع الخ بمعنى الكل الافرادي اه ثم اعترض على قول محشينا أعني السيالكوتي ولا يخفى انه تكلف الخ حيث قال وهذا وان استبعده الفاضل السيالكوتي لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه ثم اختار هو ان المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الافناء قال بل الاظهر عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يفني البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلا في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يفني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تفني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تفني العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لاشك ان المراتب المفنية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المفنية للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم لافاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم ان وضع على السطح المستوى أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية أكثر من المراتب التي يعد أي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي مابعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد أيضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل واحدة منها أكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد أكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى مالا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه أو بمعني المتعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالقلة والكثرة في شيء منهما فيصح ان يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر فتدبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحرير الجواب على ما أفاد العلامة السكنقري ان يقال معنى الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان أمكن هناك للعقل ان يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج وان كان الموجود منها في الخارج متناهياً فحينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد (قوله في الخارج) أي بما يصح ان يوجد في الخارج على ما نطقت به النصوص

ووقع الاتفاق من العقلا عليه فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدورا لله حتى يثبت المطلوب فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ اذ كل مفترق قابل حينئذ لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هناك خلاف المفروض وكيف يمكن لهم ان يقولوا ان تلك الافتراقات الغير المتناهية حينئذ موجودة في الخارج اذ لو وجد هناك ترتيب بينها وهو الظاهر ولو بالنظر الى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم اشتمال الجسم المتناهي المقدار على أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل وبطلانه بين وإن لم يجر فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين اذ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءا لا يتجزأ لان وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر واذ قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وانما كان الدليل الزامياً لان وجود الامور الغير المتناهية ممتنع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتب (قوله فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا تكون الا بالموجود فاذا لم تكن الملاقاة هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب

حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه (قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجوداً داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الي غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معني قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته أن يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم الزامياً (قوله ان قلت النقطة الخ) حاصله انهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهملة الخ) يعني ان قولهم النقطة

نهاية

نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضا وما قيل من أنه لا نقطة فى الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الي نقطة هي رأسه فان كانا مستديرين يسمي صنوبريا ومستديرا والا فمضلعاً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم انما يكون فى دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل فى بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلا عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لانقطة فيها بالفعل) أى قبل التماس (قوله والمخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذى يحيط به دائرة واحدة وسطح صنوبرى وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح الصنوبرى سطح اذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اه (قوله فان كانا الخ) لايخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بانها سطح مستو والسطح المستوى يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان محيط أحدهما ونفس الآخر مستديراً ثم لايخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد مايحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين مايحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله صنوبريا) أي على هيئة شجرة الصنوبر وقيل على هيئة ثمرته والصنوبر جاء بمعنى الشجر والثمر وبعد فان ماذكره السائل من ان تماسهما بجوهريتهما يثبت الجزء ففيه أنه إن أراد أن جزءا من الكرة لاقي بكليته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملاقاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية مافي الباب انهم لايجعلون الطرف جزءا من ذى الطرف لدليل يدل عليه وههنا ابحاث الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ في الشفاء ان المتحقق في الخارج ليس الا الجسم وهو أمر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيلي فكيف تكون المماسة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريانى فلايلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة فانها لاتماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال فى كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركباً من نقط متتالية وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركب

من النقط الجوهرية المتتالية والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن ان يتكلف الخ) استرك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف (عليها) على ان ابتناء دوام الحركة السماوية وإباء الفلك للخرق والالتئام على الاصول الهندسيه ليس ببعيد ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في اثبات الجوهر الفرد نجاة عنها انهم يدعون كرية الافلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير ان يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتئام وعلى هذا ينون جميع مباحث الهيئة ويحيلون اثبات ذلك على علم لهم يسمي المجسطى ويستعينون في أكثر أدلتها بالاصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الاكر المتحركة وما يجرى مجرى ذلك ولاسبيل الى اثبات تلك القواعد الا بعد نفى الجزء الذى لا يتجزأ واثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا الى نهاية مثل قولهم ان كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا انا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على انه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبني الهندسة ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أى نقطة وبأى بعد شئنا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة السماوية على الاصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة اما عطف على قدم العالم أو على اثبات الهيولي (قوله بقرينة أنه قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا القيد في تعريف الاعيان فتذكر * قال المولى خالد ولو قيل إن كلمة ما في التعريف عبارة عن العالم بقرينة أن العرض جعل قسما من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث الخ لكان أظهر ولسلم من الايراد الذى يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم التزموا ذلك) أى كون الصفات واجبة لئلا يلزم جواز خلو البارى عنها ولا يلزم المحال أعني تعدد الواجب بالذات اذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى انه الخ) أى ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توق عن الايراد المار والا فلاشك في امكان ما ليس واجباً لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كما أنها ليست بعرض ولا جوهر فكم من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شئ منهما وإما التزام الشق الثانى من الترديد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنقرى لاشك في كون صفات البارى تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه فعلى هذا تكون صفات البارى تعالى داخلة فى الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات البارى داخلة فيه على ما زعمه المجيب لا يقال اذا كانت داخلة فى الممكن ومن المقرر ان كل ممكن محدث يلزم أن تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الذاتي على ما صرح به الشارح فى قوله والعالم محدث فلا بد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما أنها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت خارجة عن

أصول الهندسة التى يبتني عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما الخ) يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الخ) يعني قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من

تمام

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث أعم من الذاتي والزماني وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثا زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أي كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اه (**قوله** غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (**قوله** أعم من القيام بالغير) لشموله القائم بالغير والقائم بما ليس بعين ولا غير (**قوله** فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فالمعني انه لا يصح اخراج الصفات العليا عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا مساو لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (**قوله** ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (**قوله** لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها الخ) تعقبه العلامة الكنقرى فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه وإذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فان زعم هذا المجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراده المشهورة فنقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (**قوله** وفيه ان هذا التعريف الخ) أجاب عنه العلامة الكنقرى حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فمنهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشي أولا ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين اه أقول والاقوى عندي هو ما أفاده السيالكوتي فليتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزاً كالصفات أو متحيزاً بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية (**قوله** ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (**قوله** ولك أن تستدل الخ) يعني لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله وأما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية (**قوله** اذ القصد الى ايجاد الموجود محال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى

(قوله وبالجملة ان القصد الخ) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الايجاد قصداً على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما أن ذلك أي سبق الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان

ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعترض الخ) حاصله ان أثر المختار انما يلزم أن يكون حادثاً اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص أعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضا فيكون أثره حادثا قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً فاما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يمتنع عدمه أو مستندا الى الواجب اذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الخ) يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز أن يطرأ عليه العدم بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخري ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حررهنا الاعتراض بما حاصله انه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

وشروط

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيأ اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجيء ان شاءالله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمراً وحينئذ يكون كل ماهو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لايزال بسبب تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الامر العدمي لايخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهي كلامه * وفيه بحث لانا لانسلم أن الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ماذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لايلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معني قوله والا أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلا بكون آخر كما انه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله يرد عليه آن ماحدث الخ) يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون فانهنا السكون مع كون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لايقول به أحد وبما حررنا لك اندفع ماقيل أن المقصود من قول الشارح وهذا معني

(قوله بمعني أن يكون الساكن الخ) أي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتهما واحدة لاتتميزان الا بالامور الاعتبادية من الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز أو حيز آخر لانه أمر واقعي لا ينكره احد كما في المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق بكون آخر في حيزه فسكون أو في حيز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المعترض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلا يرد ما أورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع أيضاً ماقيل ان اشتراك الشيئين في جزء لايستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لايتمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازاً عن الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثانى متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لايقول به احد (**قوله** والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (**قوله** وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون الاول والثانى وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون أولا وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تالي الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث فى مكان واستقر فيه آنين أن لا يكون كونه في الآن الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا أول فى المكان الثانى ولا يخفى عليك ان مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقائها يلزم أن لايكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا أن يقال يكفي فى وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (**قوله** ان قلت جوازه الخ) يعنى ان ماثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز أن لايخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلايلزم حدوثه (**قوله** قلت جوازه الخ) يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقاً أى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلاواسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافياً لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثاً وبه أى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود أعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك أن هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتياً فلا يمكن زواله أصلا أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين تم لكنه لم يثبت (**قوله** والاستدلال بأن المجرد الخ) تقريره أن وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى في التجرد

لكن

لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معني التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا نسلم أن مابه الامتياز أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لايجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من أن تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ماقال مالا دليل الخ) تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغري فبابطال الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لانسلم الكبري فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشئ متحققاً مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله أن أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فأجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله فحدوث الخ) أى اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث (قوله يرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

(قوله فلا مصادرة) أي لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ماسيذكره بقوله وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكب الخ فانه بني على التغاير الاعتباري بينهما ولا يخفي انه لاحاجة الي اثبات حدوث الاعراض المعلومة الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلاً عن تجشم الاعتبارات الواهية وعندى انه لاحاجة الى شئ مما ارتكباه اذ المراد بالاعراض الاعراض السابقة في الشرح قريباً على طريقة العهد الخارجى لاجميع الاعراض اذالمقرر في الاصول ان الجمع المحلى باللام انمايراد به الاستغراق اذا لم تكن قرينة العهد وقد اعترض السيالكوتى بذلك في كتبه فتأمل (قوله فاللازم أن يكون حدوث الخ نظر فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المحشي من التوجيه المذكور اذمقصوده منه ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا لما كان دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما فبعد ذلك لاوجه لكونه مدلولا لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة واثبات الشئ بنفسه فتأمل.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلالان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية أي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن يأخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضا أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في اتصاف الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين أعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله وأيضاً لو صح الخ) نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع انهم لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الخ) أي ان يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الحيز والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة الحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ) أي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والامران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الافلاك الا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكون الموجود من مراتب النعيم متناهياً لا يجدي شيئاً اذ لم يشترط احد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه وانما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب

وأجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على أنه يوهم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبنى على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق وأما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (قوله وحمل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء

(قوله وليس كذلك الخ) لان المقصود اثبات كون المحدث للعالم واجباً ونفي كونه جائزاً لاحتياج الجائز الى الواجب على كل حال (قوله يجوز أن لا يكون منه الخ) بأن يكون من المجردات كما يقول به الحكماء

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً اذ يصير المعنى ان الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلايكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا انه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشئ لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم أنه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفي انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ فى اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدا الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضى ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فينتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برمتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلا على وجود مبدء له ولو صلح دليلا على وجود مبدئ له لم يكن مبدءاً له اذ الشئ لا يدل على نفسه فنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متناقضان فحيث ثبت أحدهما انتفى الاخر وبالعكس

القرب ظاهر) اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني أقوى على مابين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولا واذاكان معنى الابطال ماذكر أعنى اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك فى اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لامعنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعنى في اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لاتصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفي فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى أنه اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً فى ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الي أحد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أى وأما انقطاع تلك

على بطلانه التسلسل بل على اثبات الواجب لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل وفى هذا التعميم اشارة الى أن مسالك اثبات الواجب نوعان أحدهما يقام على ابطال التسلسل أولا ويتفرع عليه ثبوت الواجب والثانى يقام على اثبات الواجب أولا ويتفرع عليه بطلان التسلسل (قوله فالايراد المذكور فى غاية القوة الخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين وهو قوله ان كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفتقر الى ابطال التسلسل أن ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب أولا ثم ينتقل منه الى ابطاله كما أشاروا اليه وان أراد ان ابطاله وإن لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضاً على مايقتضيه قوله فيكون واجباً وتنقطع السلسلة حيث جعلهما فى قرن واحد ولذلك وجه المحشى

 قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لايخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اه (قوله ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لايحتاج الى ماذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما توجيهه له بما فيه غنية فقوله الخارج عن السلسلة لابد وأن يكون علة لبعض منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل والا أى وان لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفا للسلسلة بل كان فى أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولا وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذى فوقه ودخول مافرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول مافرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب فى أثناء السلسلة فالممكن الذى فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامه له هو الواجب مع سائر العلل الذى فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اه (قوله لان الكلام في العلل الموجدة وهي الخ) لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي بعينها علة البقاء فلايمكن انفكاك المعلول عنها أصلا بخلاف العلل المعدة فانها يجب انهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكمى يقتضي أن مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركاته علة معدة لوجود التركيب ابتداء واما البقاء فالعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل أثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج علي واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهى السلسلة عندها وأما بطلان عدم تناهى المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهى لا تكون الخ) يعني أن العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجدة وهى ما يجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور المجتمعة أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبى العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعاً كما فى سلسلة العلل والمعلولات أو وضعاً كما فى الابعاد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الخ) أى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تناهى للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لا تتناهى ولا استحالة في عدم تناهيهما أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما قيد

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد (قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق ببطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما (قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بأن هذا أنما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل أو كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لايتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهبا مرجوحاً لا يعبأ به (قوله أي في

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلا عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ماذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين الخ) وقال بعض آخر منهم بحدوثها بعد تسوية البدن لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقاً آخر فقال المراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن قال في المواقف وغاية هذه الادلة الظن اه يريد أنها لاتثبت المطلوب الذي هو اليقين في باب الاعتقاد ومن محققي الصوفية من فرق بين الارواح الجزئية والكلية فقال بسبق الكلية على الجزئية والاجساد وممية الجزئية للاجساد ومنهم من حمل الاجساد في الحديث على أجسام العالم حتى العرش والكرسي مع ما فيهما وقالوا بتقدم أرواح الكمل على جميع العالم والفرق الملز هو الذى اعتقده وبه يجمع بين الادلة وان ذهب الامام حجة الاسلام الى المعية مطلقا وحمل قبلية الارواح للاجساد على تقدم ايجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينونته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما مافي كلام كثير منهم مما يدل على عموم أرواح الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فناؤهم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبون اليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وانى وان كنت ابن آدم صورة   فلى فيه معنى شاهد بأبوتي

الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة أو متعاقبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان بفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فان في الاول اذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو اما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من احداهما بازاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء احداهما بازاء أجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم أن لا يجرى في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة أولا وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثانى فهو متحقق فى الامور المتعاقبة أيضاً اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجمالياً بانه اما أن يقع بازاء كل جزء من أحداها جزء من الاخرى أو لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه أصلا فلا يجرى فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلا (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعنى ان التطبيق لا يجرى في الامور الاعتبارية لان فى جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين وبفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي مالا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من أن يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الـكل

(قوله فلا يجرى فيها الخ) تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله ان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وان كانت أمراً واحداً عارضا للافلاك مستمراً من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة فى الخارج لا تعدد فيها أصلا لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهى واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند الى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أى من حيث التجدد والتعاقب لا الى أول يصير سبباً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجرى التطبيق فى الحركة بمعنى التوسط جزما

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخري أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل مادخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهى مالا يتناهي (قوله ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لا تناهيها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو فى الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الاقدرامتناهياً أما في الذهن فلانه لايقدر على استحضار مالا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لايجرى التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهى مالايتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهي كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي ههنا ليس بمعني الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر فى

(قوله قبل أن تحصيل الخ) انما حكاه بصيغة التمريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفى جملة واحدة موجودة يؤخذ منها جملة أخرى مفروضة والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الغرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود فى اجراء التطبيق (قوله اللذين لا يتصف بشئ منهما الخ) دليل انهما من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب فانهما لو كانا من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاع للنقيضين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب أن يقال في الجواب ان المعترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه لا يفيد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية ففاسد

(قوله وان جعلها من أقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله ويحيط بما لايتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجا فظاهر اذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تناهيها بالنسبة الى العلم المحيط ولان عدم التناهي انما يضر عند عدم تناهي صور المعلومات المبني على وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلا عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يتكثر بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ماحققه المقتبسون من مشكاة النبوة المعرضون عن سفاسف السفهاء المتمسكين بزخرفات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمالى مما يرجف منه فؤاد الموفق وقد نقل العلامة اللقاني في شرح جوهرة التوحيد منع التعبير به وايجاب التعبير بالتفصيلي فلا يغرنك تعبير المحشي وفاقا للمحقق الدواني فانه من آثار شأن الانهماك في الفلسفة على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل في جانب المعلولات مثلها في جانب العلل المبنية على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين المليين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل چلبي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فعليك بمزيد الاعتناء بما حررته لك والمراجعة ان كنت في ريب والله تبارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

حواشي التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الإعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تناهي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ما قاله المعترض من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة الخ) يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفاً انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبراً للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله أحد فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من إمكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملا والآخر بخلافه بأن يكون معطلا أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلا أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلانه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضي الذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله في تحرير المدعي الخ) أي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على أن المدعي نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أي الا أن يخص المدعي أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعى (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخصص المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا

(قوله قيل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمريض لما يرد عليه اما أولا فلان الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف اذ لاشأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويحتاج الى الدفع المذكور بل الشأن انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى استدراك أصلا واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله أحد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احداً أو الى خبر بعد خبر على ما أشار اليه الكشاف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فالاوجه لتخصيصه بصورة الشأن

(قوله ولا شك أن ايجاب الكمالات الخ) أي التي لابد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله الا في افاضة الوجود الخ لان وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة اليه تعالى لانه غني عن العالمين فلا تغتر بقول المحشي السيالكوتي فانه مأخوذ من خرافات المنزله الموجبين عليه تعالى الاصلح وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام الا كمل كنمه الا في

يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون الا صانعاً قادراً على الكمال فلو أمكن واجبان لا مكن صانعان قادران عن الكمال فأمكن التمانع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة اليها أو مختاراً اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون انها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لايخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخصص بما عدا الصفات وسيجئ في مباحث الصفات كلام لايليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بأن الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن ايجاب الكمالات لايكون نقصاً بخلاف ايجاب غير الكمالات أقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم أن يكون بطريق الايجاب والقول بأن كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لايعتد به في المقامات اليقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل (قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ) أى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لأمكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أو لايحصل احدهما فلا يخلو اما أن لايحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أو لايحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لايحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافي الالوهية بل المنافى انما العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أى البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانسلم انه اوحصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع

في العلاوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطنة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ماقاله القيل من الفرق لان الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وايجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف ايجابه في صفاته العلا وأيضاً عدم ايجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار الى جواب الاول بقوله والقول بأن كمال السلطنة الخ والى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول والحق ماقاله القيل وان ماقاله المحشي هنا باطل مترشح اليه من التباس مسلك المليين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الغفلة عن أن ماجنح اليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لاتحصى منها نفي الحشر والحساب والله سبحانه وتعالى أعلم اه من بعض محققي المتكلمين (قوله لابد له من دليل الخ) ونحن نقول أى دليل أقوى وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لايليق بشأنه في محال عديدة ومواضع متعددة وأي شاهد أعدل من اجماع الفرق الناجية على اتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص فاذا خلا ذاته من الكمال فمن أين يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف تعلق ارادته بعد ذلك باعدامه

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعاً فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعاً للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة الالهين معاً ونقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لامكن التمانع بريد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لايجري في صورة النقض لان ماتقتضيه الذات مقدم على ماتقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر (قوله أى لاتدافع الخ) يعنى أن المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان في محل وحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لاخلل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً المانع الخ) أى وأيضاً يرد على تقدير ارادة المعني الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لاينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لايكفي فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لايخفى (قوله أى دليلهما الخ) يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لايفيد في المطالب اليقينية خصوصاً فى اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الايجاد أو فى شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً وبما قرره المحشي اندفع ماقيل من أن اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول

(قوله لان ماتقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ) أي مقدم بالزمان أو بالرتبة لان تعلق الارادة وإن كان حادثاً كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان أزلياً كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب لما كان فاعلا مختاراً في أفعاله وموجباً في صفاته أمكن عدم تعلق الارادة في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التي الخلو عنها نقص يستحيل في حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما في ايجاب صفة الحياة أو بالواسطة كما في ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة اه كلنبوى (قوله وفيه أنه لوكان المنفى الخ) فيه أولا أنه يشعر بأن المحشى انما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحى لكونه غير ثابت بين المرادين وهو انما صرفه عن معناه الاصطلاحى لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا وثانياً انا لانسلم انه اذا كان المنفى بين الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة والسكون تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين فتدبر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت اذا كان الدليل لايعارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال

قلنا لما كان هذا البرهان مشتركا بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر مغاير للارادة كما ذهب اليه أهل السنة أولا كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالايمان للكافر وأرادهما منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعتزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب فتدبر (قوله فاندفع ماقيل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا بنى بعضهم برهانا توحيديا كما نقله الفاضل المحشي في الحواشي النونية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بأنه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما أو مستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اه

بحجية الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارح وهو من امارة الحدوث يدل على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الخ) يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالا لا أن لايوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لايستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى أن التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لايخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ماعرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فمعنى قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لابد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ورد عليه أن الترديد الخ) يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في ايجادها بأن يريد كل واحد من الالهين

ايجادهما

ايجادهما علي سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما علي سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتي يلزم المحال بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحدمنهما أو بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة علي مافي الشرح (قوله وأما علي الاطلاق الخ) يعنى أن الترديد المذكور اما أن يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ماهو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز أن يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث يتعلق الارادة على هذا الوجه أى بأن يكون للقدرة الاخري مدخل فيه وهذا لاينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له أن يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (قوله كما فى أفعال العباد عند الاستاذ) فانه ذهب الى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة كافية في حصولها الا أن ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز أن يكون المرجح ارادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق فى هذا الخ) أى التحقيق فى أن الآية حجة قطعية أو اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولا فهى اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعني انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا أى لم تكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر في بعض منها اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً واذا لم يكن أحدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة لكل المستلزم

(قوله فانه ذهب الى أن أفعال العباد الخ) ظاهر أن هذا يؤيد المنع وليس كذلك لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين لكن لايشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وذا ليس كذلك فيما نحن فيه ألا يرى انه لا يوجد كل ما أراد العبد بخلاف كل ما أراده الاله فحينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبة فكيف يقاس هذا على مذهب الاستاذ بعد تقدير تماميته فليتأمل

ثم فيه اشارة الى الجواب بان نظر ... اصلاح القدرتين على المقدور فقط لا لجميع ... ١٢

لانعدام علته أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى انلا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون احدهما صانعاً الذي يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان أريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأه قلة التدبر فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لايخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتأمل هذا نهاية ماتيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولا وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذى من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكناً فضلا عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والا أي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاما وتحقق مصحح مقدوريتها أعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على مامر فلا يكون العالم ممكناً لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين أعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التمانع الذى هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لان كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل مانقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعاً لأمكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن انلايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتناع الخ) دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمنع وجود علته التامة (قوله لتم الامر) يعني لتم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) اذا كان كلة لولا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول في الزمان الماضي

(قوله وبما حررنا الخ) حاصله ان عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وان كان متروكا على أن المقصود ههنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن تقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال اذ ثبت حدوثه بالبرهان أو يكون ممكناً وهو محال لانه يلزم امكان التمانع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني تقييده بعده بقيد الامكان الثالث تقييده بعده أيضاً بمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله ان كلا مما ذكر في توجيه البعد وجه بعد أما الاول والثاني فلان عدم التكون بالامكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق

فقد

الماضى يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما أن قولك لو جئتني لا كرمتك يدل على أن كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده فلا يكون استدلالا (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد فى الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الهاً فلا يكون ماجاء به التعدد الهاً فيكون الصانع واحداً (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعنى ان ماوقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأييد ليس على ماينبغي فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا في عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله يرد على ظاهره الخ) أى يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا النص يحح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله وسيجيء تأويله أى تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى أمر ومآله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ماذكر وهذا حاصل مانقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهي كلامه وأنت خبير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه على القول بأن الايجاب ليس نقصاً في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

(قوله لتم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معني للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب فالظاهر ان قول الشارح من غير دلالة على تعين زمان الخ بيان للواقع (قوله انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت يراد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذى هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى الصاحب فتدبر (قوله لانها ليست غير الذات الخ) أى لانها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها أنها غير محتاجة الى الغير لانها ليست الخ (قوله وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ) هذا احد وجهي عدم التمامية قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الأحكام من الرأس أحكاما كلية بأن يقال الحكم الكلى العقلى ليس ان الايجاب مطلقاً علي الله نقص حتي يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلى بل الحكم العقلى الكلي هو ان ايجاب ماليس عدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلى ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يغاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

في الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجباً لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعني ان ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شئ أصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى (**قوله هذا يدل على أن وجود الخ**) يعني أن قولهم أن المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بأن الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت مايحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل مدخلية في الوجود بل اقتضاء الوجود ولاشك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو أن الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادراً عنه بالاختيار والتمسك بأن كل ماسوي الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عدمياً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم أما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثاً اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثه فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بايجاد شئ أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأبي عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجا الى أمر ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجباً لذاته تأمل فانه من مطارح الاذكياء (**قوله وان قالوا الخ**) يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون محتاجا الى شئ أصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (**قوله وأما الاعراض الخ**) يعني وأما ماقالوا من أن الاعراض غير باقية لان بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقائها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في أول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ماسيجئ في الشرح (**قوله لكن يرد ان البقاء الخ**) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها انه ان أريد

لا يلزم تخصيص واستثناء في الاحكام العقلية فتأمل اه (**قوله يدل علي أن الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ الخ**) لقائل أن يقول القول المذكور لا يدل على هذا بل انما يدل على ان الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ تغايره الصفة حيث ذكروا في ذلك القول لفظة آخر والموصوف ليس شيئاً آخر مغايراً للصفة لان الصفات ليست غير الذات فاندفعت الجهالة عنهم ويدل على ماذكرنا انهم ذكروا القول المذكور في حيز الاحتياج الى المخصص ولاشبهة في كون المخصص أمراً مغايراً للمحدث (**قوله بل يأبى عنه**) وذلك لان هذا الجزاء ليس مختصاً بالشرط المذكور أعني لولم يكن واجبا لذات الواجب اذ لوكان واجباً لذات الواجب لكان أيضاً جائز العدم في نفسه فعدم الاختصاص المذكور يدل على أنه لا يؤول الواجب لذاته بالواجب لذات الواجب بل يبقى على ظاهره أعني ما يكون ذاته مقتضية لوجوده من غير حاجة الى شئ أصلا اذ يكون حينئذ اختصاص الجزاء بالشرط صحيحاً بلا تجاوز الى نقيض الشرط

بكونه

بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لايخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء لعلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان أريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمي بالبقاء بل هو أمر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض وأما البقاء فليس أمرا موجوداً في الخارج زائداً حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد انما يفيد الزيادة في العقل لافى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر ايضاً فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجئ) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمراً متحققاً مغايراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الأثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالماً قادراً يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادراً مريداً عالماً حياً دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لايخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى أنه فاعل مختار بمعني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكور ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لايرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفي ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

بقاء الصفات لاينفك عنها أصلا بخلاف بقاء الاعراض فانه ينفك عنها حال الحدوث فليكن بقاء الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخارجي عن الاعراض وإن لم يكن بقاء الصفات أمراً زائداً عليها فيه ثم المطابق لعبارة المحشي الخيالى أن يقول بدل قوله وكونها منفكة عن البقاء وكون البقاء منفكاعنها لكنه أشار الى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه فهو فى الحقيقة انفكاك الاعراض عن البقاء لاعلى العكس فتأمل (قوله ممتنعة بالنسبة الى ذاته الخ) لكون ذاته خيراً محضاً ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيمتنع وقوع عدم المشية ويلزم ذاته وقوع المشيئة ومن هذا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الاولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم والتالي اطلاقا لاسم الكل على الجزء ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالمجردات مثلا صادراً عنه بطريق الايجاب مختاراً بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضاً بديهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهي (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء الخ اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عدمي ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسيره الخ) يعني في قوله كما في صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالى) يعني أنه نقض اجمالى للدليل الذى أوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال أعني مخالفة الضرورة (قوله لان أصحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض أيضاً ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعي التفرقة فليبين انتهي كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم ببديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) اى فلو كان الواجب جوهراً يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب أيضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم (قوله وأيضاً الخ) يرد أيضاً

(قوله بمعنى ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان للفظ الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والنافع ههنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لا على الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدوم هو ما ذكره سابقا بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثاني عبارة عن العرض الذى هو معنى موجود فيكون المعنى الاول كذلك لكن لا يخفى على الذوق انه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالحق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

انا لا نسلم

أنا لانسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الا كتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادرا كنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع أولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الا كتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادرا كنا بل لا بد من الاسناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف (قوله ولا شك فيجوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جوازاطلاق السخى الذي يرادفه وكذايجوزاطلاق العالمعليهمععدم جوازاطلاقالعارفوالفقيهوالعاقلوالفطن لان المعرفة قد يرادبها علم يسبقهغفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامهوذلكمشعر بسابقيةالجهل والعقل علممانع من الاقدام على مالاينبغى مأخوذمن العقالوأنمايتصورفيمن يدعوهالداعى الى مالاينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل فى بيان وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه فان الطبيب لايطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر فى التجزي الخ) على مايشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشئ الى أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهي كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض أيضاً على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزيا (قوله لان معنى ماهو الخ) تعليل لقوله أى بمجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ماهو سؤال عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما أعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء (قوله صرح به السكا كي) يعنى صرح السكا كي وغيره بأن ماللسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما ماللسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعنى أى الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس أو طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وماالفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي وأنما حمل كلمة ما على معنى أى جنس من الاجناس مع ان لها معان أخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ماذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شئ على الاطلاق تفتيشاً عن حقيقته الخاصة ماهى وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على أن خصوصية

(قوله وكذا فى جواز اطلاق الجواد الخ) هذا تتميم لكلام المحشى بذكر سند المنع الاول وفيه أن ترادف الجواد مع السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير مسلم لان فى كل من الاخيرات زيادة معنى فهى خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافى لصورة الترادف ورده (قوله قال بعض الفضلاء) هو قره كمال حيث قال قوله يعتبر في التجزي الانحلال سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ماليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض والتجزى وذلك لان انحلال الشئ عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى أجزائه الاصلية وان التجزي والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقاً اه وقال المولى خضر بك قيل ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى أجزاء كان تركيبه منها يسمي متجزئاً وباعتبار انحلاله الى أجزاء مطلقاً يسمى متبعضاً فهو أعم من المتجزئ لكنه بحسب المفهوم لابحسب الصدق اه

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ماذكره في المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى (قوله لكن يرد أن يقال الخ) يعني أنه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة بأى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل عليه مانقل من المفتاح والجنس اللغوى أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التعين أمراً عدمياً غير داخل فى هويته تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لابالمعنى اللغوي وهو المشاركة فى الجنس اللغوي حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة وأما قوله لان ماهو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوى لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ماسيأتى من قوله ولا يماثله شئ فتأمل (قوله يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف الخ) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى أثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه ان المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا ضير فيه اذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المنافى لوجوب الوجود والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة الى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة ويمكن ان يكون وجهه انه لا حاجة الى التزام كون التعين أمراً عدمياً اذ لو كان وجوديا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً فى هويته ويمكن ان يكون وجهه ان ما يحصل منه التعين وان أمكن ان يكون أمراً عدمياً لكن التعين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوديا ويمكن ان يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين فى الهوية الذهنية وان كان أمراً وجوديا ولا نسلم دخول التعين الا فى الهوية الذهنية فلينظر

القائلين

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو ينافي الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً وهمياً على ماهو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً وهمياً اعتباريا فالاحتياج الى الحيز ليس احتياج الواجب بل هو احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب ونظير ذلك ان اعتبار الترزيق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع انه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الخ) قال المولى خالد انظر هل يتعقل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا أظنك في مرية من ذلك اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الايجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم ايجاب غير الصفات فالاولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آنفاً اه يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الخ) هذا الكلام يدل على أنه حين المساواة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك أما وقت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئا وهو الذى ذكره المولى المحشي وكونه متناهياً وهو الذى ذكره الشارح رحمهما الله فلو قال المولى المحشي أو يساويه فيكون متجزئا أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقاً ولو أريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة أزلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للمتحيز وضع معين أزلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وهمياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لانسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضي ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الي الحيز وهو ينافي الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ) يعنى على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية باسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد الخ) دفع لما يتوهم من أن الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقون على التزايد والتناقص يقال زيد فى المسجد وعلي الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزءا لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لامقدار له (قوله وجه ضعفه الخ) حاصله منع الملازمة يعني لانسلم انه لو اتصف أجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لايستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ماذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

نقص الجزء يستلز حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهي كلامه أقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم دليل عليه يعتد به (**قوله** ويرد عليه الخ) اثبات الملازمة الممنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة للاستغراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لاتكون الشرطية الثانية صحيحة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماقيل انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لايكون واجباً لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت مافيه آنفاً (**قوله** وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لامطلق العلم والقدرة مثلا وهي لاتوجد الا في الواجب (**قوله** يريد ان هذا التصريح الخ) يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم أوتصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بأن المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على أن الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف فى تماثلهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن أن يكون معني قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغه في نفى المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه أصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييداً لقوله لايماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه أصلا والحال انه صرح بأنه انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف (**قوله** يرد عليه انه يجوز الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لانسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز أن يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بأنه لايعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لاتتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل الجلبي يرد عليه أن المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التى أوردها المحشي لان كل مايوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعنى الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشئ في عبارة المتن على مايصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ماذكر كما لايخفى لكن لايحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالي بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما

(**قوله** أقول كون عدم الاتصاف الخ) قال بعض أرباب التحقيق فيه نظر أما في الاول فلان كون عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصاً مما لا يشك فيه اذ الظاهر ان الكل في مثله عين الاجزاء بل الظاهر ان الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل معا كالحياة والعلم فليس فيه تجرد الجزء عن الحياة والعلم فكيف يكون المركب حياً وعالماً ولا توجد تلك الصفة فى أجزائه وأما في الثانى فلأن الجزء اذا كان ناقصاً كان حادثاواذا كان حادثا كان الكل حادثا أما الثانى فظاهر وأما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب معدن كل كمال مبرهن عليها فى الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلتحق بالاوليات لان النقص يقتضى وجود الحالة المنتظرة وهذا لا يتصور في وجوب الوجود والا لزم قلب الحقائق لان الانتظار شأن الامكان وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق ان النقص يقتضى الحدوث لامحالة

يصح

يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم أن تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضاً أن أريد مايصح ان يعلم (قوله لايعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالاجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لايمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شأن كل مايحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لاعلى الوجه الجزئي لان ماعلم لايمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لايصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لابطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لايكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لايعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان عالماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لامدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لايتغير أصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الي جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشئ في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شئ الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشئ هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلا اذا قيل زيد ضارب وعمرو أي وعمرو ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ماقبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المعطوف بمعنى وضع الجبهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيداً قائم وعمراً لان الخبر المذكور تمني والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذما صفا ودع ما كدراه من تقريرات بعض الافاضل (قوله وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالاجرام الفلكية أو مجردة كالعقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالافلاك في ادراكه تعالى اياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث الكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادى لايدرك الا بالالات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلي المشهور والتحقيق ادراكها من حيث الكلية لامن حيث الجزئية اه

تغير أصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعاً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الا لة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله المنافي للايجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما صحة الفعل والترك أى يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فمتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الا كمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته وهذا معني عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته بمعني انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال فى الطوالع انا لا نسلم انه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذى هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير فى اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة فى ذلك اه (قوله وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواقف وادراك المشكل انما يحتاج الى الا لة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اه (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكموا بقدم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هى المشيئة المتعلقة فى الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفرداً بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا ينافي كذبهما الخ) وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التى فى كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) ينافيه ماسبق ن قوله فى الحاشية السابقة لازمة لذاته كلزوم العلم فتأمل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لا فى ضمن شئ آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعاً اه كانبوى

(قوله وأما ثبوته الخ) جواب عما قال يلزم المحذور السابق حينئذ من انه لايتم غرضهم من أثبات وجود الصفات (قوله فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض الخ) لو سلم هذه المقدمة كانت كافية فى اثبات

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي ماحقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضي أن يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وأما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطي فى الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول أصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل أن يكون راجعا اليه وأن يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى (قوله وقد فرعوا الخ) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم الخ) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا أسود لاسواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ) يعنى يأبى عن أن يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية أيضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معني العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فعلم أنهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم أن المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالماً وأما العالمية التى هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمه بوجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة

المطلوب فتدبر (قوله ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه الخ) أى لموصوف ذلك المأخذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله بحكم المقدمة السابقة الخ) القائلة واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف الخ قوله يدل على ثبوت السواد فى الخارج الخ لقائل أن يمنع هذه الدلالة مستنداً بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لايدل الاتصاف المذكور عليه أصلا (قوله فرع الوجود النفسي) أى للطرفين وفيه أنه اذا قيد الوجود الرابطي بقي الامور العينية فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين الى حديث الفرعية فتأمل (قوله الاتصاف بهذه الاضافة) أي اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذى يجعله جمهور المتكلمين علماً ويحكمون عليه بكونه علماً والاضافة في قوله لانفس الاضافة عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات قال فيها للعهد قال المولى خالد ولا يخفي ان ماذكره المولى المحشى في توجيه كلام المحشي الخيالى لا يكاد يفهم منه فهو ألغاز في ذلك المعنى ماليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله فى آخر الحاشية بقوله تأمل فخذ ماصفا ودع ما كدر والصافي عندي هو ماسينقله عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله متصف بالاضافة التى هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشى الخيالى بيانية ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو انه متصف بكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا يرد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف يتصف به الواجب تعالى وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعنده فتدبر (قوله اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قيل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوما ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الانفكاكية فافهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيح لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهوما ومتحدة ذاتا وهذا بعينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا) اذ العلم في شأننا يحمل ويصدق على علمنا لا على ذاتنا فيقال علمنا علم ولا يقال ذاتنا علم بخلاف مايحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولا بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الاخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فعلم الجواب عن (بالعين المهملة والنون) لزوم بطلان التوحيد لتعدد الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات القديمة

ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل فى توجيهه ان اثبات العالمية يأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالمنفى بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعني يأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اى في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على أن فاعلها متصف بالاضافة التى هي التميز والانكشاف وهي التى يسميها المعتزلة عالمية وأما اتصاف فاعلها بصفة أخري التى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف فانما يري له ماكان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأساً فى اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات فى هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي للقائلين بعينية الصفات أن يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لانقول بأن كونه قادراً عين كونه عالما بل نقول ان مايصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) يعنى لهم أن يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هى متغايرة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

القديمة أيضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما أنها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ أى أشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لامعنى له (**قوله** ولانّ الغرض الاصلى) عطف على قوله لانّ الجواب التام أي انما قال اشار لانّ المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لاالجواب اذ لامدخل لقوله لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة (**قوله** ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على أنه لايلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التغاير ولك أن تحمل كلام المصنف على انه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (**قوله** وانما حمل الشارح الخ) أى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشى (**قوله** وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام (**قوله** ولذا قال فى المواقف الخ) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (**قوله** ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ماذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلاثة لا لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعني اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح فى بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لامخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحشى كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصاري ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الأب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (**قوله** وأيضاً ترتب الخ) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في

حيث صرح بنفي المغايرة بينهما (**قوله** وحمله على كلام الشارح مما لامعنى له) لان الكلام سوق مع المصنف لانه هو الذى نسب اليه الاشارة الى الجواب والاقتصار على الاول (**قوله** الاالثنوية لاالوثنية) قال في المواقف فان الوثنية لايقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفة الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ماهو آلة حقيقة وأما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيراً وشراً وان الواحد لا يكون خيراً وشريراً بالضرورة فلكل منهما فاعل على حده والمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم قالوا فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان اهـ

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ماقالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصراً في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشارح تشير الى الاول) أى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى أحسبها أنها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية (قوله وقد يوجه بأنه ميل الخ) قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخري وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخري والاولى أن يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لايلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لايلائمه انتقال أقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعني لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعني الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن أقنوم الاب بالذات قال القاضى في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الخ) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين أجزائه حد مشترك أى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لاانفصال بهذا المعني في الواحد فلا يكون عددا داخلا فيه بل ليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القيرمي لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تغليظاً وتشديداً لا تحقيقاً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والاشراق والتعلق مع ان الصوفيـة قائلون بعينية الصفات والاشعرى بعينية الوجود للواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً بعينية الخليفة للمستخلف فنقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعرى بعينية الوجود تنزيهاً عن التركب وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول النصارى بالاقانيم الثلاثة فلبيان استحقاقها للعبادة يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم على جهة الاصالة دون الوساطة وحصر نظرهم عليهم عند حاجاتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) فيه انه يؤدى الى القول بالايجاب وقد عد النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لامعنى لانتقاله) لقائل ان يقول لعلهم يعنون به الاشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور تدبر (قوله أى ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية ولو بالتبع وانظر ما معنى هذا التفسير هنا فانهم انما يأتون بهذا الوصف فى تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك فتدبر (قوله لا انفصال بهذا المعني في الواحد) أى بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلا عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجود والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا نقول العدد من الكم والكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتباريا وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية قلنا لنا ان نمنع تلك الفرعية ونقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان نسلمها ونقول انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد على ماهو المشهور فتأمل

(قوله انهم اتفقوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بانه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة) فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها اذ لو كان شئ منها داخلا فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونه (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض أى بعض كان بل البعض الخاص الذى هو الواحد فتأمل (قوله والمراد بالازلي) فى قولنا وان كانت أزلية واحتاج الى بيان هذا المراد لئلا يتوهم ان المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الاعدام الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها أفاده عبد الرسول (قوله دون المعنى الاعم) أى الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلا) أى سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أى لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط اذ القديم الزماني أعم مطلقاً من القديم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقا بالعدم الذى هو مفهوم القديم الزماني أعم من ان يكون محتاجا الى شئ كالصفات وكالعقول على رأى الحكماء أو لم يكن محتاجا الى شئ أصلا كالقديم الذاتي الذى هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجباً بالذات) أى في أفعاله وصدور الموجودات عنه والا فهو سبحانه موجب في صفاته على الرأى الاظهر (قوله اشعار بذلك) أى بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أى الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيفهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوّز ان يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبنى على هذا المذهب أو مبني على التغليب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجاً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب أيضا بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم أزلى قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت أزلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعني الاعم أعنى ما لا ابتداء له أصلا (قوله ولو سلم) منع لبطلان اللازم أى ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتى والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفي انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتى والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أى قد سبق في الشرح أن القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفي عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح أشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن الخ (قوله بقدم المشيئة)

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاءالله تعالى لها من حيث أنها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الخ) أي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا أرضي بسماعه الآذان الكريمة (قوله قالوا الخ) أى بينوا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت مافي الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لايغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعا (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ) اشارة الي بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أى يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى أن امكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لامايوهمه قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله فلا يرد النقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهي كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس التين أثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض تجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشى من أن النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين

(قوله وللفاضل المحشى والجلبي الخ) أسدّ جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه الذي اعترض به المعتزلة على الاشاعرة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدبر (قوله اشارة الى ان امكان الانفكاك أعم) فعلى هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولايخفى مافيه من البعد عن الفهم فالاظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مانع فيحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي وينعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور ولانه حينئذ يمكن الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود (قوله لعدم تحققهما) أى عدم تحقق مادتهما أعني الجسمين القديمين والالهين المفروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله ليتم البيان) أى بيان عـدم المغايرة بينهما اذ عدم المغايرة يتوقف على انتفاء كلا الانفكاكين اذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الغيرية (قوله والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت ان النقض المذكور غـير وارد لمـا ذكره المولى المحشي من أن مادة النقض يجب أن تكون متحققة (قوله كالوجود) أى كالوجود في الواجب فانه عـين الواجب على مـذهب الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني أو كالوجـود في الواجب والممكن فانه نفس الموجود واجب كان أو ممكناً على مذهب بعضهم على مافصل في حكمة العين والمواقف وان ذهب بعض آخر الى أن الوجود غير الموجود فيهما وتبعه جمهور المتكلمين (قوله وبما ذكرنا) أى من قول صاحب المواقف نقلا عن الآمدي من ان من الصفات ماهو غير وهو كل صـفة أمكن مفارقتها عن الموصـوف (قوله والمشية وغيرها) فلو كانت الصفة الحـدثة مغـايرة للموصوف لـكان هـذا القـول كذبا مـع انه صادق بلا شـبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيـه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليـه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغاير الحيز الاخر كالجسمين القـديمين فالحق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الـكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الـكل في الوجود فيما لو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لايمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فحيز الجزء غير حيز الـكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الـكل فلا يكونان غيرين أفاده الكلنبوي ويؤيده

بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقـدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لاتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عـدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا أنه ترك لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين (قوله والا فمجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ماعرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عـدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقا ومنها مالايقال لاعين ولا غير وهي ماامتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك أن ماقال الفاضـل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحـدثة لموصوفها كلام لايعبأ به (قوله وبهذا يظهر الخ) أي ومن عـدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعنى أنه يقال فى اللغة والعرف مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحـدثة أيضاً لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك الـكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشـارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهـم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصـانع في الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزاً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعـالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

ان المحل كما ينفك عن العرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الحيز فتخصيص أحدهما بالذكر مما لاوجه له فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الحيز للعرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم وليس المحل فراغا . الثاني انهم قالوا انّ العرض تابع في التحيز لمحله فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله الا أنه لاحدهما بالذات وللثاني بالعرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن محله الشخصى الذي هو زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص متقوم بالتشخص لانه جزؤه أقول ان كان التشخص جزأ من محله فعلى تقدير صحته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوما به فالحق ماقيل بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه اعاجعله مقابلا للاعراض اللازمة لأنهم ذكروه مقابلا لها لا لكونه مقابلا لها في الواقع الا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوما بالتشخص بمعنى كونه متحصلا موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفا عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجا لازما فلا يصح ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف فيما سبق له من اخراج الجزء والكل من الغيرين وبعاقررناظهر ان التشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والتشخص والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكانبوي وفي قوله جزءا كان أو خارجا اشارة الى المذهبين المشهورين في التشخص مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان التشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

ينفك المحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لايستقيم على ماهو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حداه هذا وقسما آخر حده هذا فالمعني حينئذ أن قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما مايمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا انما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود أو في الحيز حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان مايمكن الانفكاك بينهما أى فرد كان من الانفكاك- نعم لايتم الجواب الذى ذكره المحشي اذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو فى الحيز اذ لايمكن التعميم حينئذ لان كلمة أو للتقسيم لا للترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم أو في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز أيضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع أن لاتكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لايكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلا للعالم أو محلا لمحله أو جزأ لشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز أن لايقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى (قوله على انه يرد الخ) أى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير أن يكون موجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض

والفصل والتشخص ومذهب القدماء الذاهبين الى انه ليس في الشخص أمر سوى مافي الحقيقة النوعيـة فحقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله انما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لاينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادئ الرأي كسواد الحبشي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الخيالي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (قوله يقتضيه) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلا بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما تقرر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لاينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادئ الرأى وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى المحشى ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ماعليه فتذكر (قوله ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الانسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والمحشى الخيالي ان يقول ان انفكاك الذات عن الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر توهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعـدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المعتبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لانسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لاتعد الصفة غير الموصوف فكذا لايعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لايبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز أن لايكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هنا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لابد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ماصرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ماذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ماهو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولا على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك أعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز

بغيره وهو يشمل جميع الاعراض وتخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص فتأمل (قوله لان حيز المحلّ مغاير لحيز العرض) لان حيز المحل الفراغ المتوهم المشغول بالمحل وحيز العرض مثل سواد الحبشي مثلا فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذى قام به السواد فحيز هذا العرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز الموضوع الذى هو الحبشي بمجموع الفراغ الذى انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لايخفى على البصير ان هذا التغاير بين حيز المحل وحيز العرض انما هوفي الاعراض الغير السارية في المحل كما مثلنا به بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحيز فان حيز العرض بعينه هو حيز المحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين والى مثل هذا أشارالمحشي الخيالي بالامر بالفهم أفاده عبد الرسول (قوله وهما لايكونان الا موجودين) لان الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع على ما صرحوا به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ومن هذا علم أن المراد بالسائل هو السائل بلا يقال المراد امكان الخ المقصود به الجواب عن النظر السابق المورد بقوله وفيه نظر بعد قوله كذا ذكره المشايخ ثم قوله على ما اعتبره السائل تبرع من المولى المحشي والا فلك أن تقول في بيان كون تصور العالم بالنظر الى ذاته غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان لنا اعتباره بوصف الاضافة ولا شبهة في غيريته حينئذ أيضا مع انه حينئذ لا يتصور بدون الصانع (قوله انما هو جواب) أى عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب الي الثانى) أي عن الجواب عن النقض الذى كان على تقدير اختيار الشق الثانى أعنى مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من تتمة الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متممات كلمة مع فى قوله مع انه لا يستقيم بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لانا نقول (قوله تأمل) وجهه ان ما ذكره المولى المحشي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم انه ليس دافعاً لما ذكره المحشي الخيالي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الخ وان كان جوابا لادخل لاعتبار وصف الاضافة فيه لكن للمعترض ان يقول لايخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريده

لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى (قوله لان الكليين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئى من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله (قوله وبه يظهر الخ) أى باعتبار ان وصف الافاضة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفي انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي أنت خبير بأن وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت أيها المجيب فى الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل بان وصف الاضافة معتبر فلم تعتبره في الجواب الثاني ولا تعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والا فنقول كون تصور العالم من حيث ذاته منفكا عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكا عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكلنبوى منشأ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التغاير المذكور لكن يجوز ان يكون الترتب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله أجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بأن شرط الافادة التغاير الذهني لا تغاير المفهومين اذ قد يكون التغاير الذهني مع عدم التغاير بين المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أى تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير ههنا أعم من التغاير الذاتى والاعتبارى فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتغايرين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشيء لان المغايرة في تعريف الحمل لاهل المعقول هى المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لا بالمعني المصطلح عند المتكلمين والا لم يصدق على حمل أصلا لان المحمول كلي البتة والكلى ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق علي حمل المحمولات العدمية وأمثالها تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما تفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعثاً عليه أولاً وأما لام الغرض فما كان مدخولها باعثاً عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولا (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكلنبوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للابحام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغني فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

الى الصانع كان فرضياً وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه أيضاً فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ) أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمراً زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعني ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره فى حواشى شرح التجريد بأن الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فضل) وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافيه فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ أنه تصحيف فاضل أى زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعني الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه أنه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

(**قوله** وعلى تقدير لن النافية يكون معطوفا الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكروا في قوله تعالى « فالق الاصباح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا لن والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلا اشكال أفاده الكنبوي (**قوله** وينتقض أيضاً الخ) لايقال هذا الدليل فى الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التصحيف هنا لانا نقول لعله أراد انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه المحشي الخيالي لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (**قوله** ويمكن ان يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلا مستقلا والمعطوف عليه دليلا آخر ، أما لو كانا دليلا واحداً فلا يجري في عدم مغايرة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثانى موجه قطعاً (**قوله** فلا تكون العشرة مغايراً له الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلاحاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المغايرة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولايتصور وجود أحد المتضايفين بدون الآخر (**قوله** لان المغاير للشيء الخ) مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير لبد زيد الذي هو غير مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين بد زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبر كونه عين بد زيد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية فى كلام الخيالي على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل أفاده الكنبوي (**قوله** باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزيد قوله في زمان

يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير أن النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق علي اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (**قوله** وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجا الي التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيرا ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلى بأن يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (**قوله** لايقتضى النفسية) أي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفي عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما (**قوله** وبالجملة مغايرة الخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما (**قوله** فان للعلم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون مقيداً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجدد من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

الماضي أيضاً لان هـذا الـكلام بيان النوع الثاني مما وقع فى كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الاولى
تبديل متجددة بموجودة لانه الواقع في كلامه والقول فى دفع الاول بأن هذا بيان للتعلق اللايزالى وهو لا يشمل الماضي ليس
بشيء (قوله فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في انه بهذا العلم اذ لا يتغير علمه تعالى انما الـكلام
في ان هذا التعلق أعني التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الاول ولا شبهة فى غيريته اذ الاول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثانى تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في · النوع الاول من نوعي تعلقات
علمه تعالى وهو التعلق الازلي حيث قال ضرورة عدم تناهي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة الخ (قوله اذ ليس الخ) علة لقوله اندفع (قوله ولاشك ان مجموع الازليات الخ) قال المحقق عبدالرسول أي باعتبار عدم تناهي الازليات اه ولعل الاوجه في دفع الاشكال ان المتجددات وان كان الموجود منها متناهياً بالفعل وغير متناه بالقوة لـكن تلك التعلقات لما كانت واقعة فى الازل وهى متعلقة بغير المتناهي ولو بالقوة كانت غير متناهية بالفعل فتدبر فانه دقيق (قوله بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل) يعني أن الامكان راجع الى القيد أعني من الفاعل على
ما هو المتعارف من ان محط الفائدة فى الـكلام هو القيد وان المراد بامكان الصدور من الفاعل ماهو ملزومه أو لازمه لان الاستلزام
ههنا من الطرفين أعني امكان تأثير الفاعل وايجاده بقرينة ان القدرة صفة الفاعل وامكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بامكان الصدور من الفاعل (قوله تعلل القدرة به) أي بالامكان بمعنى استواء الطرفين وبداهة تغاير العلة والمعلول
تمنع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الامكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب
(قوله تعلق التكوين بايجاده) ان كان تعلق الارادة بجانب وجوده وترجحت صحة الصدور به فعلى هذا تكون الارادة مرجحة

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير
المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هى أمور اعتبارية واضافية
ولا فساد فيه وهـذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل
الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على مامر في تحقيق ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار انها ستتجدد أو باعتبار انها وجدت الآن أوقبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد
من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع
الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجعلها
ممكن الوجود الخ) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها
لان الامكان بمعني استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته أمر ذاتى للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع أو واجب فلا يصح أن يكون أثرا للقدرة ومحصول الكلام
ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف
ومنهم من نفاه فمن أثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح
صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هـذا تعلقات

لصحة الصدور وبعد ذلك يكون التكوين موجباً للايجاد دون تخلف بخلاف ما يأتى من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذى تثبته الفرقة الثانية وعلي هذا فالمعنى اذا كان الايجاد يحصل بامرين هما تعلق القــدرة فى الازل وتعلق الارادة فيما لايزال لاحاجــة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعــالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لابمعنى صحة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لايلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى مالم يرد به الشرع هذا ما أراده المولى المحشي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من كلامهم ولو استعمل فلندرته يكاد الا يفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهــذا المعنى فالمقصود ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمنبه على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولاشبهة فى ان كل ماهو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لايخفى وقول المحشى الخيالي القوى العزيز شاهد صدق علي ان المراد بالاطلاق اطلاق مايشتق عليه تعالى وهما بالجر صفتان لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق ومافى حكمه كذى القوة المتين وبهذا يرى اندفع ماقاله الفاضل المحشي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى المحشى أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ماقاله لكن العجب ان المحشين قاطبة سلموا ان المحشي الخيالي قال ان كون المأخــذ صفة له تعالى هو الدال على صحة اطلاق المشتق فأجاب كل بما أدى اليــه فكره لكن لايخفى على البصير انه ماقال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني أنها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدى الى التكرار لكن ذكرها لنكتة هي التنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية بقوله على الله القوى العزيز أفاده المحقق السابق هذا ولايخفى ان ذلك كله على تسليم أنها بمعنى القدرة التى هى من صفات التأثير لكن لمتفكر ان يقول أنهــا بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتأكده كما صرح به علماء الميزان فانهم قالوا ان الوجود يقع على

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صــدورها من الواجب غير متناهيــة والنافون للتكوين قالوا ان القــدرة صفة من شأنهــا الايجاد وأما صحة الصــدور فهو أمر لازم لامكانهــا الذاتي لانه اذا كان الطرفان متســاويين صلح كون كل منهما أثرا للفاعل فلا يحتاج بصحة الصدور الى مخصص أنمــا المحتاج اليه صدور احــدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهــم ان القــدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لــكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلهــا قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى أمر آخر فعندهم تكون مقدرات الله تعــالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ماوجــد فيما لايزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم أنهــا متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هــذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لايتصور فوقه تعلق القدرة هــذا محصول كلام المحشي والأولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صــدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعــدم تناهى الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحــد جانبيه وهذه التعلقات متناهيــة بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتهــا (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئــذ ذكرها متصلا بالقدرة (قوله أو على صحة الاطلاق الخ) يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعــالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعــالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل المحشي ان كون المــأخذ صفة لله تعــالى لايدل على صحــة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

الموجودات بالتشكيك كالبياض على افراده وذكروا لذلك وجوها منها انه أى الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعلى هذا تكون صفة كال ذاتي كالحياة وان كان الفيض والجود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الاشعرى) قال بعض المحققين واعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً بصيراً ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الاشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم اه ومنه يظهر ان الضمير في قوله الآتي وانما أثبت عائدا الى ذلك الجمهور لا الى الشيخ (قوله وانما أثبت) أى جمهور الاشاعرة وهذا الكلام

يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علماً تاما جلياً بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهي كلامه وانما أثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوآن به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الي التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أى فلاسفة الاسلام والكعبي وأبو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم أن للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلى بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيهاً بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جلياً شبيهاً بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمي بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ) لان للعلم به تعلقاً ثانيا يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله ان الارادة التى من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوى نسبتها الي التعلقين أعنى تعلق

ابداء لوجه مخالفة جمهور الاشاعرة للشيخ الاشعرى فى جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله مملوان به) أى بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضميران الآتيان أعني ضمير به وضمير تأويله راجعان الى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالاضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أى فالعلم باعتبار التعلق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم ان السمع والبصر من الصفات الازلية وثبوتهما بدون ثبوت متعلقهما للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتهما أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب ان يفسر التعلق الآخر بالتعلق الازلي بالوجود اللايزالي للمسموعات والمبصرات فليتدبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره المحشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله ان اثبات السمع والبصر زائدين على العلم اضطراري لورود النقل والشرع بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوهما مغايرين للعلم ولا ضرورة في اثبات الثلاثة الاخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الادراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة فى العلم غير مغايرة له فافترقا فلا يلزم من اثباتهما مغايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة ان الدليل على ثبوتهما مغايرين للعلم ليس بمجرد ماذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما مغايرين فاذكر سابقاً وان كان جاريا في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جاريا فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلا علة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل ينفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أفاده الكلنبوي (قوله ولذا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لها مجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف المخصص الايجاب دون الاولوية وقالوا في صفة المعلول مقيساً الى علته المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم ما لم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرناه من ان المرجح هو صرف الفاعل وتوجيه باختياره ارادته اليه لكن لما كان أمراً خفياً ذهلوا عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال ظنا منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أفاده عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن من كلا الامرين ففعل التأثير مسنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا ثار جميع الصفات من انكشاف وترجيح وتأثير ونحوها مع انه أليق بكمال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير معقول فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجح بلا مرجح) أي ومحالية اللازم تدل على

اذ

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لايقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الي حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول أن الخصوصية مالم تنته الي حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الي حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لايقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي ايجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الي ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفي وأنت خبير بأن هذا الجواب لايجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح

محالية الملزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح ههنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها الي المراد أفاده المحقق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون اشارة الى أن تلك التعلقات وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في نفس الامر والا فكيف يكون للامر الاعتبارى المحض دخل في وجود الامر الموجود في الخارج أعنى الممكن ولاشبهة فى أن برهان التطبيق كما يجرى في الامور الموجودة في الخارج يجري في الامور النفس الامرية (قوله حتى لو لم يكن ذلك الشيء الخ) دليل على كون العلم صورة الشيء وحكايته وحاصله ان كون العلم فرع المعلوم يثبت بمقدمتين احداهما ان العلم صورة الشيء وحكايته والثانية أن صورة الشيء وحكايته فرع لذلك الشيء ولما كانت الاولى نظرية أثبتها بقوله حتى لو لم يكن الخ (قوله ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسما العلم الحصولي الخ) قد ينافي هذا تقريره السابق بقوله فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه اذ هو صريح فى العلم الحصولي ويمكن أن يدفع بأن الفرق بين المعلوم والعلم في الحضوري بمجرد عندية المعلوم وعدم عنديته فمن حيث عنديته علم ومن حيث عدمها أعنى من حيث نفس الشيء معلوم ومرادنا بالصورة والظل والحكاية فيما سبق هو هذه العندية فليتأمل (قوله من أن ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع) ان أراد انه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره المحشي الخيالي وحرره المولى المحشي من أن العلم المخصص اما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وان أراد انه يجب وقوعه وان كان بترجيح شيء آخر أعنى الارادة فما ذكره المولى المحشي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لايخالف هذا المقرر عندهم ولهذا أشار بالتأمل

اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخاص عن هذا الايراد الا بأن يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) أى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح أحد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثانى فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو فى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصوراً أو تصديقاً انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولي أعني الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولياً أو حضوريا واندفع أيضاً ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبراً في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه أعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لايخفى على ذوي الافهام * بقي ههنا بحث وهو ماذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ماعلم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله وبه يندفع قول الحكماء الخ) أي بما ذكرناه من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه أو متأخراً عنه اندفع ماقال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفاداً منه كما تصور أولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالي من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعاً فيجوز

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لايبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلا وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكمية تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانتزاعي فقوله فهو باطل منظور فيه (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشاف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لاوجوب عليه أصلا بل لان فعله لو كان خالياً عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معللة بالاغراض لكنها مشتملة على حكم ومصالح البتة فعلى هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتمال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهة لاحد في انه وإن علم مصلحة الفعل لايقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحا بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان جزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لايغني عن الارادة اه (قوله ليس له قاسر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقائل ان يقول نفي الاكراه هو نفي عدم المغلوبية اذا كان المراد بعدم المغلوبية عدم مغلوبية الطبيعة في الافعال لاعدم الاضطراب ولو قيل المراد من عدم الاكراه عدم قاسر القوة الشاعرة أى العاقلة ومن عدم المغلوبية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى نحتاج الى نفي قاسرها على ان هذه لايثبت بها ارادة أصلا لا ان ثبت لها القاسر ولا اذا انتفى عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التى تستلزم شعور المريد بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لايظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذى لا يصح الحيدى عنه

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا انه يندفع لانهم ان أرادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لايخفي (قوله امم يرد أن يقال الخ) يعنى يرد أن يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهوليس فرعا لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك مافيه المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفي ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معني كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاخفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا أى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مريداً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مريدا لزم أن يكون الجماد مريداً وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب بمعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة فى الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لايستلزم كونه مريداً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق مايوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على مايشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولامغلوب بايراد الضمير الراجع الي الواجب والحاصل انه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم أن يكون مريداً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحشى وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مريداً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب فى التعريف

فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) أى ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوبا في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هى المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع و بعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئه بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعا من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهدا كم أجمعين * ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قوله قيل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذى يصلح أن يكون مدلولا للكلام الاخبارى حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا

(قوله فلتكن هي المرجحة) لكن يبقى الكلام في انه أى فائدة في تفسير الارادة بالسلوب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أفعاله تعالى وسلب النسيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له بل أى فائدة في نفس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسم وغير متحيز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عد الارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلبية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تفق نسبة القول بالايجاب الى الحكماء مع قولهم بانه تعالى غير مكره ولا ساه ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان للايجاب الذى يظن انهم يقولون به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا اما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء أفاده بعض أكابر الفضلاء (قوله ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بايمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلا على الايمان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة المخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه شيء وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شيء منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر المخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فحصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الخيالي في بحث العلم فحصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً ففي تلك الصورة لا علم مع وجدان المخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسي المغاير للعلم فتأمل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل الكلنبوى أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا اه

بجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والاردة واما اثباته للواجب تعالى فذاك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغاير وامكانه في ذاته تعالي حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع أجوزه جوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل يحورها ويحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني ان المعنى الذي نجده في أنفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد أعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خبير بأن ماذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسياً ولم يثبت بعد وأيضاً ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعني الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة مغاير للعلم وأما انه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاما نفسياً كما أشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو اتصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

(قوله مجرد تصوير الكلام النفسي) ليس التصوير ههنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعني اثباته في الواقع ببيان وجوده في الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى ههنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى افادة الكلنبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما اذا كانت الخ) يعني لو ثبت ان دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر انه كناية عن الصعوبة على انه يحمل المجاز على انه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاء والراء المهملتين أفاده الكلنبوى (قوله فان العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ترق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض الى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الاشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لان الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه وتعالى وان لم يصح كونه شاكا أو مخبرا عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والخبر العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في لعل لاقتضاء المقام ذلك فثبت مغايرة كلامه النفسي لعلمه * وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم الدليل

فيهما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري   وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاولى والمعنى الاولى قائم بالمعنى الثاني فيوجد هنالك ما ندعي من الكلام النفسي وان لم يوجد ماندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تعبير الخ) لم يقل عبارة للتنصيص على أن الكلام في الامر اللغوي الذي هو صفة المتكلم لا في الامر الاصطلاحي الذي هو صيغة افعل فان كونها أمراً انما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الامر اللغوي في قولهم أمر بكذا والامر اللغوي هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو الامر الباطني النفسي ولا طلب في الباطن في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره نعم فيها طلب ظاهري فما ذكره الخيالي أنما يفيد أن الامر الظاهري مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطني أيضاً مغاير لها مع ان الكلام في ان المعنى الذي نجده من أنفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي أورده لا الجواب عنه على مافهمه المحشي السيالكوتي اللهم الا أن يكون مبنياً على أن المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلباً ظاهرياً لامطلوباً طلباً باطنياً وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل افاده الكلنبوي (قوله فلان ثبوته) أي الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع الشرعي اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطا من درر كأنه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ) ماسبق كان مثبتاً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضي الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين المثبتين وان كان هذا موقوفا على السابق (قوله وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال يعني ان

الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان أريد عدم تصوره أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو رد على الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلأن ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً عالما وأيضاً الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارسال عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات لدالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شئ من ذلك الى اتصافه لى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فبين كلاميه تدافع ظاهر الخ) لان مافي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الاحكام الخ (قوله لايتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لايتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما جلى) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق جليا غير محتاج الى التمحل لكان الموفقون متفقين فى وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد صدق على أن التوفيق محتاج الى التمحل وليس بجلي اه (قوله موقوف على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على مايقتضيه مامر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع (قوله لان مبناه الخ) اذا اعترف بأن مبني الاجماع الحديث النبوى ولاشبهة فى كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفا على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفا بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت التكلم الخ) لايلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لايلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً ووجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التى هى أثر الكتابة اذ لاشبهة ولا نزاع لاحد فى أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلما أيضاً كذلك والتفرقة تحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أى لاباعتبار معني حاصل في الذات التى أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ماليس حاصلا في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذى يعد قائماً بنفسه لابغيره وأما المتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الايجاد الذى هو الاثر القائم بالمفعول الموجد لا به تعالى

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لاحاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لابد في التوفيق من التمحل الخ) لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ماقال فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلي ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه علي نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لايخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال في شرح مختصر العضدى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقاتل لغير من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اه (قوله لما رأت الكرامية ان بعض الشر الخ) لعل المراد بالشر الاهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الاصعب هو مخالفة البداهة القاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاهون والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) فخلق هذا القول أو الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن ثمة الخ) أى من أجل كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الي ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة وعلى الثانى يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة بل الحق ان هذا الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات فى الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب أزلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وأيضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر والنهى بلا مأمور ولا

العضدى فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني ماقاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بحدوثه) أى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم علي مامر قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه أصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات (قوله وذلك فيما لا يزال) قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر

منهي فى الازل سفه وعبث بخلاف ماذا حمل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكلنبوى (**قوله** بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) يه ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة فى المدعي فليتأمل أفاده الفاضل المتقدم (**قوله** والا لجعل الاقسام أنواعا) أى حقيقية لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لايخفى (**قوله** عن كونه ذلك الشخص) يعنى تلك الصفة الشخصية (**قوله** ونظيره) فى عدم خروجه بتلك الخصوصيه العارضة له عما هو عليه في نفسه أعنى كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن اتصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (**قوله** والسر فى ذلك) أى فى عدم الخروج وعدم الصدق فمن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر الثاني (**قوله** قال الفاضل) أى باحثا في التنظير المذكور (**قوله** من الاعتبارات التي لاتكاد تنتهى) فيه عنه لعين الخصم الجواب اذ المعتبر في صدق الكلى على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغاير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كليا نعم لواريد كونه كليا اعتباريا صح ولكن لايتم بهذا القدر فحسب بحث ذلك الباحث

(**قوله** واعترض على مذهب الحدوث الخ) نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام أزلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسى والا لجعل الاقسام أنواعا لصفة شخصية مما لايقدم عليه أحد (**قوله** فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (**قوله** بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم أن يكون مغايراً للكلام لانه عين الخبر على ماقلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لاتقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لايلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفاً بحيثية أخرى من كونه خبراً أو نهياً أو استفهاما أو نداء ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لايكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولا في جواب ماهو بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلي جوابا

(قوله اذ مامن خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر فقد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح أيضا واقتصر المولى المحشي على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلبي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقيل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشعر بالقراءة) انما قال يشعر لان للقرآن بحسب اللغة معنيين التلاوة والجمع والملائم لما ذكره القائل احدهما فقط يقال قرأت الشيء قرآنا جمعته وقرأت الشيء قراءة وقرآنا تلوته كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله فانه حينئذ يكون متحدا معه في المفهوم) فيه ان المعتبر في عطف البيان مجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع وأما اتحادهما مفهوما فليس شرط فبقي الاشكال في التنبيه على الترادف وربما يقال التنبيه على الترادف مبنى على ان من المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال لى الكلام النفسي على ماهو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد مايدل عليه ذلك اللفظ على ماهو الشائع في اطلاقه أيضا فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادقهما على شيء واحد علم ان لهما معنى اتحدا فيه فاما ان يحمل القرآن على المعني الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعني الشائع فيه القرآن ولكنه يأبى

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والنائم ماهم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على مابين في موضعه (قوله لايوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لاشك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ مامن خبر الاويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفي وبهذا ظهر فساد ماقاله الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشائية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلا في اللفظي فكذا فى النفسي وأنت خبير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أى أن المتحقق في صورة تصور الرحل الابن وأمره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه أن يأتى بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا * قيل فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الموجود محل أشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لايقال يلزم منه لن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ماذكرت من أن فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفهاً (قوله فان القرآن الخ) يعنى أن اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراآت المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أى فى ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفي ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه فى المفهوم وأورد لتوضيحه

لا بدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالاعراض بمعني الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن ألقى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعني الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروءاً ومحفوظاً ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ماهي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لابد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معني قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهي ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معني لايراد قوله ان للشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الحكم لشيوعه في اللفظ (قوله المشروطة وجود البعض) حق العبارة المشروط وجود البعض (قوله على ماهو رأى المعتزلة) متعلق بأوجد والمراد برأيهم كون افعال العباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقية لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازى يلاحظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لايراد قوله أن للشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسموعة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة الان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ المخيل ولا الاشكال اذ ليس شيء منهما كلاماً لفظيا ظاهراً وان امكن اندراج المخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ماذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر المخيل والاشكال المنقوشة آب عن النفسي

حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي وارتكاب التأويل الذى ذكره المولى المحشي فتأمل (قوله ولا

النفسي واللفظي فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لاتحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل انه لما تمسك الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وانما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسي عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسي صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعنى الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذى هو الناقل على مابين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح نفيه عنه بأن يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعنى ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعني الاول وتركه حتى لايفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لايقتضي أن يكون المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لامنقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان فى المجاز أيضاً نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي يرد عليه أنا لانسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهي كلامه أقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول

يخفى انهذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لايخفى أن ماذكره الشارح هو كون التسمية لاجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لاجل هذا الخارق المخصوص ولا خفاء في انه لايندرج فيه كون التسمية لاجل خارق آخر هوالسماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج اطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن ان يجعل شاملا له اذالتسمية لاجل أحد الخارقين المذكورين لاتندرج في التسمية لاجل الآخر فليتدبر (قوله وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين احدهماالسماع بلاواسطةالملك والكتاب وهومشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع ان المدعي ان كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح آنفا بقوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك الخ (قوله عندكم) معاشر المثبتين للكلام النفسي

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافيا فى النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذى ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أى ثم قال الفاضل الجلبي لوسلم ان الهجر معتبر في النقل فنقول هـذا أى اعتبار الهجر في النقل وان كان منافيا لكون كلام الله منقولا لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار الهجر المذكور فى النقل لاينافي كون كلام الله مجازا في اللفظى الحادث ومقصود السائل من لزوم المحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولا (قوله ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك) أى تحقق وضعه للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهـذا لاخفاء في أنه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقى قوله نوع فى فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس مفهوما من تقرير الشارح فالكلام فيه ولذاخصه المولى المحشي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعين الخ) خبر لقوله معنى قوله اذ الوضع مفسر بالتعين كماهو المشهور (قوله ولاشك أنه) أى ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك لملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلى يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع النوعى (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع ههنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفى فيه مجرد كون الموضوع معيناً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عينه شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر إن وافتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل المحشى ما ادعي شهرة اقتضاء العلاقة المنقولية بل ادعي شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المنقولية لكن لقائل أن يدفع هذا بأن ما نقله الفاضل المحشي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة فآل الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل العلاقة

مهجورا على مافسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً فى النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما أن يتخلل بينهما نقل أولا فان تخلل فاما أن يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الي المعني الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هـذا البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هـذا لاينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لايتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولا بل مع كونه مجازاً في المعني الاول يلزم المحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خفاء في أن الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لايقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعني الثانى واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لاوضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعني الاول مع عدم ترك الاول لاينفى كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم علي الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لامشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهي كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا يخفى ان اثبات عدم ترتب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هى عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعترض الحاكم بكونه منقولا والنقل لابد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثانى عن الاول تعرض المولى المحشى لهما (قوله اسم للفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا بأن يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته تعالى أو لكل منهما وفيه انه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لاحاجة الى كون المعنى المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد لكلام الاخطل ولا يمكن حمل المعنى على معاني القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعانى ان كانت معاني باعتبار وجودها الخارجى فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معانى باعتبار وجودها العلمي فهي صور علمية وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته ويفهم من كلام المحشي فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل أفاده الكلنبوي (قوله وان أراد بهانه اسم النوع الخ) لعله أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بازاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع الحقيقي المنطقي والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفي لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للعدول عنه فتأمل

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح أنما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجودها معتبر في المرتجل وأما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الافهام (قوله وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ماهو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لايقتضى أن يكون الوضع الثانى متأخراً عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظى لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركا لامنقولا كما لايخفى (قوله فيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ) يعنى في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذى لاتكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعنى ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ماقرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة أنه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بأن ماقرؤه هو القرآن المنزل علي النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لابخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فرداً من أفراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين فى شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة النفى نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان أراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لايخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لايتصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولابالقدم لانهما من الصفات الثبوتية المقتضية لوجودالموصوف ولكن لا وجه لاختصاص ذلك النوع باحد الوصفين الثابتين كل منهما من الافراد فيجب ان يوصف باعتبار الافراد المتصفة بهمابالذات أيضاً بهما بالعرض ولكن الحق ان النوع لكونه عبارة عما يشمل جميع الافراد والجمع من حيث هو ليس متصفاً بشيء من الحدوث والقدم لتركبه من الافراد المتصفة بكليهما عدم الاتصاف أيضاً بشيء منهما اه (قوله والفردين الخاصين) أحدهما القائم بذاته تعالى والثاني المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وفيه) أي في المخلص المذكور سواء جعل الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته والنوع أو زيد عليه اشتراكه بين الفرد الآخر أيضاً أعني المنزل عليه صلى الله عليه وسلم (قوله الا يرى ان الصورة الخ) فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان أجزاء الماهية كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق هي موجودة في الخارج بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذات الانسان الموجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها أيضاً مع انه لايقول بحدوثه أصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم أما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونه نعم أنها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بأن يجعل الخ) أى لامخلص عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلا وأبداً وأما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لامخلص عنه الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وأيضاً يلزم أن يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذى يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلا في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى أن الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لايستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

الفرق

(قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل ههنا ترتب وضعي وزماني اذ لو كفى مجرد الترتيب الزماني لكان ملع قرآنا كلع كما لا يخفى هذا والحق ههنا مع المحقق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ التكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المعاني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بمدخلية أحد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القران عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شئ سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بانه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بانها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ماوقع في عبارة بعض المشايخ من انه تعالى متكلم بكلام أزلي فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قال هذا المجيب فلا بل الحق انه أقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن جملتها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالممكنات فلا معنى لرجوع شئ منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الازلي فهي بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكانبوي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخيالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالفعل مثلا قال المحشي المدقق وكالعلم والارادة وغيرهما ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ الاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشئ مكونا لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائما بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشئ قائمة بغيره وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشئ مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فمن أين الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ماذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الي صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الي غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجئ في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معني للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم ايهام مالايليق فلانه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلا انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوهم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيرا (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قبيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى (قوله قادرعليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله واما تكوينه) أى تكوين التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لايخفى أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر أثراً لا يكون التغاير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متغايرين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تغاير الفعل والمفعول ثم ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلا وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث اتصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام المحشى على هذه الحيثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شئ سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم الغفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوءه من غيره الذى هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولا بالحدوث الذاتي الذى لا يذعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحيثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالمحل كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكون التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به البارى تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشئ على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشئ بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهمن من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

المنع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام مالا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان أراد الجواز العقلى فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ماذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعنى انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معني لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فأمر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه اى وقد أشرنا الى ماينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعنى لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ماقالوا من أن المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

له

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لايخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لايستلزم كونه واجباً لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لايضر شيأ قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كأنه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وبني الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتباريا لايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يعم

(قوله فلا نصرح به مخافة الاطناب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاه والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان أراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثا ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان أراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لايصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان أراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمانياً بان يتصف الباري بذات التكوين أزلا حال كونه معدوما ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اه ودفعه باختيار الشق الثاني بما قرره هوان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لامطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخليته فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره المحشي الخيالي وان حرر بما ذكره المولى المحشي ليس بصحيح لما اتفق عليه الفضلاء من ان العلة مالم يجب وجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الايجاب) أى كونه تعالى موجباً لهما أى علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معنى الايجاب وحاصل الاستدلال أنه يلزم من الحدوث اما التسلسل أو خلاف المفروض وفيه أنه انما يتم اذا لم يجز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن في تمام ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيف من أجلة العلماء فلايتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المنع المذكور) تقديره على ما ذكره المولى المحشي أن يقال لا نسلم أنهما لوحدثتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لم لا يجوز أن يكون نفسهما من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولا ثم بوجود سائر المحدثات ولااستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتيا وان كان مقارناله في الزمان (قوله تأمل) لعل وجه الامر بالتأمل ماذكرناه سابقاً من الابحاث على قوله

من حيث اتصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريانهما في الاضافات بل عدم تعذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) يعني ان المقصود الاصلي للمحشي الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوي القدرة والارادة لكن لما كان بيان تلك المغايرة موقوفا على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

الحادث والمتجدد كما لايخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه أن يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهو مغاير للقدرة والارادة أيضاً لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشي المدقق من أن في هذا الكلام اعترافا بأن صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً لانه انما يلزم ذلك لوكان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجوداً في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه أيضاً فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل أو يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مرّ في الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود أم لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضاً انتهي كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو انه أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات

مغايرته للمكون والاضافة التي هى تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشي لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عينه وبقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو أثره (قوله بهذه الحيثية) هى كونه فاعلا (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلا نجد الضارب الخ) أورد عليه انه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرته

للضرب يعلم منه مغايرته للمضروب أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا كان مغايراً للتاثير كان مغايرته للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أى من تقييد صدور الصفات بقيد بطريق الايجاب وجود (قوله لا سيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما أن يلزم التسلسل في صدورها بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورها بالاختيار صدورها بالايجاب والكل محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ماكان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بلا توسط

شيء اصلا ولك آن تجعل هذا وجه الامر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ماقيل) القائل بحرا بادي حيث أمان الشارح فى عدم مغايرة التكوين للقدرة والارادة ومنع دليل الخيالى على مغايرته أياهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعني الموجود بالوجدان وكون ذلك المعني أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمستبصرين فان مابه التأثير فى الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً خارجياًفتدبر (قوله و وجه الاندفاع ظاهر)أى اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان تجويز كون مابهالامتيازوالارتباط أمراًاعتبارياً قادح فى دليل المغايرة ووجه الظهور في الاول ان المقصود من بحث الامتيازامتيازالمتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولاشبهة فى ان هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب فى ان ارتباط الفاعل بالمفعول أنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصودمن البيان الا مجرد اثبات أمر مغاير للقدرة والارادة فعدم ترتب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقادح فيما نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لأنها متأخرة عنهما فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المتنسبين بالطريق الاولى (قوله ولاشك ان ذلك التعلق الخ) وذلك لان وجود المقدور ناشيء عن ذلك التعلق (قوله على ماصرح به الخ) أى بكون التكوين من الاضافات عند القائل بحدوثه يعنى انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غيرأزلى بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلا للحوادث (قوله فى حل قوله ولما استدل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معني لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معني للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ماقيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل في وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وان كان التكوين متعلقاً به في الازل (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى أن تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة و يكون حدوث المكونات بحدوث أوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لايتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المتنسبين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لامعنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولاشك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيهم للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب علي ماصرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفا لظهور استحالته بل أرادوا به انه من الامور الاضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى عند الاشعرى فان أراد هذا المعنى فذاك والا فقد افترى عليه اه (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأبى عنه قول الشارح الخ) وذلك لان الشارح جعل المشار اليه ههنا سبباً للقول بالاشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والافهم أنما يقولون الخ وحاصله انه ينتفى الرد المذكور بانتفاء المشار اليه ههنافلو كان المشار اليه ههنا كون المراد بالحادث ما لوجوده بداية فظاهر انه بانتفائه ينتفى الردالمذكور لان الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلايحصل الرد بانتفاءالمراد المذكور بالحادث وأمااذا كان المشار اليه ههنااثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غيرظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الاجزاء بمعنى عدم المسبوقيةبالعدم لابمعني عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاءالردالمذكور هذا ما أراده وفيه انه كيف يتصور كون ثبوت اختيار الصانع سبباً للردمع عدم كون انتفائه مترتباًعليه انتفاء الرد فتسليم الاول يستلزم تسليم الثاني وبيان ترتب انتفاء الردعلى انتفاء اثبات اختيار الصانع هوأن يقال اذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالايجاب والصادر بالايجاب قديم بالزمان أى غير مسبوق بالعدم وان كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بعينه مايقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار كلاما

بحدوث الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لامعنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه مايقال ليس بشيء لان أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لايبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ماهو مسلم عنده وان كان فاسداً في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي فى توجيه العلاوة أى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فان للمجيب حينئذ أن يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعاً للدائرة فلا معنى للعلاوة (قوله ومن أجل ان المراد الخ) يعني ومن أجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون رداً على من زعم ان بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله أى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم أنما يقولون بقدمها بمعني عدم المسبوقية الخ كما لايخفى على أولى الافهام (قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ) يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون

(قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لان المكون متحيز دون التكوين الذى هو صفة الواجب تعالى

كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال فى تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أى وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتتحقق بدون المنتسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ماجعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لاتتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لايفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لامعنى حينئذ لأن يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لاتشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لايكفيه الخ) منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لايستلزم عدم الغيرية اذ لايكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع أنهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلايكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده وخالقاً ورازقا

(قوله لانها) أي صحة الانفكاك ومعنى موجودة متحققة وهو علة قوله لايفيد (قوله حال كونه اضافة) فقدمه يستلزم قدمها (قوله فان المكون حال بقائه الخ) فتحقق انفكاك المكون في الوجود عن التكوين في تلك الحال وكذلك المكون منفك عن التكوين في الحيز أيضاً حال الحدوث اذ التكوين الاضافى القائم بذاته تعالى غير متحيز بخلاف المكون وذكر هذا أنسب بسابق كلامه ثم وجه عدم وجود التكوين وعدم تحققه حال بقاء المكون ان التكوين من قبيل الفعل أي التأثير وهو غير قار الذات كما بين في مظانه هكذا قرر الفاضل عبد الرسول موافقاً لما حققه السيلكوتي وعندي ان في انفكاك المكون حال بقائه عن التكوين بحثاً وجيهاً يعلم من علة الحاجة الى الصانع على ماهو التحقيق الحقيق بالقبول (قوله ولا شك انه لامعنى الخ) وذلك لانا سقنا الكلام على ما ذهبنا اليه لا على ما ذهبتم اليه ولا على ماهو متفق عليه بيننا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا الصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد قائماً أوقاعداً مثلا

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي) وجه عدم الورود ان الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة المحدثة الامور الاضافية الاعتبارية الثابتة له تعالى بالقياس الى المخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهة فيه (قوله قال فى شرح المواقف الخ) دفع لتوهم عدم كون تلك الصفات غيراً لكن يلزم منه أن لاتكون الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضيه لوجود الموضوع وهو خلاف المشهور الا أن يكتفى بالوجود النفسى الامرى (قوله باحثاً على توجيه الشارح) أى لقول المصنف وهو غير المكون عندنا بحمله على أنه كلام مستقل بيان للمسألة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية وحمل الغير على المعنى اللغوى لا الاصطلاحى (قوله ان التسليمين) أى ما ذكر فى حيزهما أعنى قوله فلا يكون غيراً (قوله يلزم أن يكون مغايراً للفاعل) أيضاً اذ الوارد هما لا نفس التسليمين (قوله ان التسليمين غير وارد) أى ان شيئاً منهما غير وارد ويحتمل ان أصل النسخ غير واردين بصيغة التثنية ثم حصل التحريف (قوله بذكر اللازم وارادة الملزوم) فان تعقل المبدأ يستلزم تعقل المعنى الاضافى اذ هو مفسر فى التكوين بمبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وكذا فى القدرة والارادة ونحوهما (قوله تنظيرا) أو المعنى أن المكون مبدأ الفعل يغاير المفعول كما أن الفعل يغايره كالضرب مع المضروب

وحيياً ومميتاً الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ماقال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقا ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جمل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعي لان المدعي اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة أزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعنى لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للفاعل أيضاً لان الانفكاك من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا أيضاً فيلزم أن تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من أن الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على مايقابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجعلهما ايراداً على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشى المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل أعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بأن التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن أن يراد الخ) أي يمكن أن يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يطلق على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على مامر واما مجازاً بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقاً للممثل له (قوله وقد عرفت آنفاً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر أن يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وأراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة أمر اعتبارى لاوجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحيياً ومميتاً ورازقا وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (قوله اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج

(**قوله فيكون مستغنياً عنه الخ**) قال الفاضل الكنبوى أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الموجود بأن نفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز ان يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر نعم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اه (**قوله فيكون هذا الكلام الزاميا**) لان القائل بالعينية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على مامر (**قوله أيضاً**) أى كما كان الاستدلال الذى ذكره الشارح سابقاً للغيرية بقوله لان الفعل يغاير المفعول كلاما الزاميا (**قوله اما مأخوذ الخ**) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال ان الاقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل فى المفضل عليه ولاقدم ظاهر في العالم (**قوله فالمعنى انه أدوم الخ**) هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلام لايخفى ان كون التكوين عين المكون لاينافى (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابعاً لارادة الواجب تعالى ألا يرى ان القائل بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى فحينئذ نقول لو كان التكوين عين المكون فاما أن لايتوقف وجوده بالتكوين الذى هو عينه على ارادة الواجب تعالى إياه بأن يستقل بذاته في كونه عين التكوين وموجوداً فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع أو يتوقف على ارادة الواجب تعالى بأن يكون ذاته مشروطاً بالارادة في كونه موجوداً بالتكوين الذي هو عينه فيلزم الامر الثاني أعني أن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه قادر عليه اذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديماً أو حادثا وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الاول ما أورده قول احمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الخيالى من أن التوجيه الاول في قوله أقدم من القدم بالمعنى اللغوى المبني على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون مكونا الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون الا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أوردوا عليه من انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبا بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدما منه وأما ماذكره المحشي في دفع الثالث فليس بشئ قطعاً لان ملاحظة الوجب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضا ممكنة فلا فرق بينهما فى أنهما ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما ههنا وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنياً عنه وقديماً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى أن المراد بالتكوين الاضافة لامبدؤها فيكون هذا الكلام الزاماً أيضاً (**قوله القدم اما لغوى الخ**) يعنى ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مبنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية بيش بودن فالمعنى انه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لايلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم فالمعني انه أقوى قدما وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديماً الا أنه لا يكون قديماً كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لايحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودية من الموجود الذى وجوده بمقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشى من كون الواجب أقوى قدما محل بحث (**قوله وذلك بحكم الخ**) يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادراً مختاراً حكم يدعونه الاصحاب من الضروري

هنا على هذا سوى أنه ينبغى للشارح فى هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فلتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبني هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجبا بالذات لانهم يقولون بانه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين ان الموجد لا يكون واجبا بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون اذ الارادة ليست بمؤثرة ثم يكون قدرته تعالي على المكون بمعنى صحة ان يريد وأن لا يريد لا بمعنى صحة الفعل والترك ويمكن ان يقال معني قول الشارح وقادر عليه قادر على ايجاده لولا تكونه بنفسه على ان يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقية لكنه لا يدفع الايراد الثالث لان المتكون بنفسه أزلا وأبدا (٢٧٨) واجب بالذات على ان مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في الوجود فلا يندفع به الايراد الاول أيضا على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فانه محار الافهام أفاده الفاضل الكلنبوى (قوله فانه اذا كان موجبا الخ) فان القول بان الصادر هو الاصلح يقتضي ان هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لا نسلم انه اذا كان موجبا لم يكن هناك الاوجه واحد اذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز ان يصدر الاصلح من الوجوه الممكنة بالايجاب خصوصا اذا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه) أى على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام علي دليله الا في هذه المقدمة وقوله لان تأثير المؤثر فيه الخ دليل عليها لكن لا يثبتها لان شقا رابعا لم يذكره المستدل وهو ان يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر اليه أزلا بان يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه انه لو تم الخ) نقض اجمالي بان هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول الخ) ان كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول الخ) ان لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البوى على الغير المصطلح لا ندفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أى من كلام المصنف حيث أضاف الروية الى المفعول فالمتبادر من المركب الاضافي أعني روية الله المعني المبني للمفعول وان كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الروية المعني المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وان كان كل منهما لازما للآخر) فان روية الشخص لله تعالي مستلزم كونه تعالى مرئيا و بالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضا

فانه اذا كان موجباً لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لاوجه وراءه هذا لكن دعوي الضرورة في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعي الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الا كمل غير مسموع لانه لابد له من دليل (قوله ثم تمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بأن يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالماً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك اذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لايجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي أن يكون اما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل (قوله يشير الى أن الرؤية الخ) أي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبنى للفاعل أي كون الشخص رائياً صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أى

كون

كون الشيء مثبتاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن أن يقالَ تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفاً بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن أن يقال ان الامكان الذهني كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع مالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل ا كتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعي الامتناع فعليه البيان ولعمرى ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعي جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفي فساده وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لايستلزم كون المفروق مبصر الجواز أن يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لاتتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على مابين

(قوله كون الشيء مثبتا) أى في نظر العقل والقوي الادراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهنى كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من ان هذا القدر من الجواز العقلى يكفي ههنا لان المقصود هو ان يفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يقم برهان على امتناعها فبقي على الجواز الاصلى وهو يكفى ههنا اه (قوله اذ يصير الكلام هكذا الخ) يريد ان قوله لانا نفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لا لانا قاطعون برويتهما وان المراد برؤية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لا لشي آخر بقرينة مقابلته لرويتهما باستعمال البصر ولاشبهة في ان محمول الكبرى أعنى قوله فهما مرئيان عين المدعى الذى هو روية الاعيان والاعراض (قوله لدخول العدم في مفهومهما) ولاشبهة في ان العدم غير مرئى (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرئيا (قوله الى ان المرئى هو الاعراض الخ) قال بعض المحققين ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذ اه

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للرؤية لايضر المعلل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتبارى محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم ان كونه بالغير أمر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعلية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولا يخفى أن هذا القدر لايثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ماسيجيء من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيأ من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعنى يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ماقال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الرؤية بفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الرؤية (قوله وأيضاً لو علت الخ) يعني لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح (قوله ورد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت خبير

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لايثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق العام تحقق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله قلت الخ (قوله انما يدفع النقض الخ) يعنى ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميعها أي سواء كانت شاملة للاقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالماهية والمعلومية أو لاثنين منها فقط كالمخلوقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة للثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لايستلزم صحة روية الواجب تعالى على مالايخفى (قوله لا ينتظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لابتناء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها على أنه كان المراد بالعلة المؤثر لا المتعلق للروية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضا مراده من العلة المتعلق علي ذلك التقدير وايضا قوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الخ صريح في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لاالمتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) آشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ماليس في الواجب لعلية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمرا عدميا كالحدوث والامكان أو وجوديا كالمعلولية وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال أن ما ذكره الفاضل المحشى وان لم يدفع الاعتراض بما نقل عنه لكن يدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن يناقش باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر فيه أيضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضرورى ونعلم أيضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهي كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على أن حمل العلة هنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مرّ في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعنى امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا أو من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على أن علته أمر مشترك فى الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركا وأجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعنى أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك فى المعلول اذ يكفى أن يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم أن متعلق الرؤية أوّلا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

أعني شرطية خصوصية العدم لعلية الوجود لصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما نقل عنه (قوله شرطا للوجود) أى لعلية الموجود لصحة الرؤية (قوله بتغيير الدليل) يعنى انا نأخذ فى الدليل المذكور مجرد ان علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا نأخذ فيه الكلية القائلة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أجيب بان المراد الخ) لقائل أن يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جوابا بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات ايضا كذلك وما ذكره المؤلي المحشي لا يدل الا على كون الجواب عن الاعتراض الاول تحريرا للطريق السابق أفاده الفاضل عبدالرسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في

 قول الشارح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا وللاستلزام الآتى حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالاظهر الاقتصار على التعرض للاستلزام المذكور

(قوله بان نلتزم صحة ملموسية الواجب) أوضحه الفاضل المحشي بقوله كما انه تعالى جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضا أن يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا في جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية أيضا لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور اه (قوله والانصاف الخ) من تتمة مقول شرح المقاصد قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للممتنع هو الصفة الثانية أعني امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق الممتنع بالممتنع لا من تعليق الممتنع بالممكن وأنت تعلم انه يؤخذ من هذا السر جواب الايراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله اجيب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا تخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادرا كها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأنا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أجيب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض وأما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً ممكن بأن يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح أن يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفي اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون أيضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى الخ) يعني ان الرؤية في أرني مجاز عن العلم الضرورى أى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعني رب أرني أنظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعنى لو كانت الرؤية بمعني العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ورد عليه ان المراد الخ) أى يرد على العلاوة ان المراد بأرني هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئى بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

(قوله وما الرد الخ) أى الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله فى آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير (قوله لان استقرار الجبل حين الخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ للقائل أن يدل قوله وحين تعلقت الخ بمع تعلق ارادة الله الخ على ان له أن يقول كما ان كلمة حيث تستعمل للتعليل فكذلك كلمة حين وان لم تكثر كثرة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض ان المعتبر فى الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع المشروط انه يقع المشروط في نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط اذ يلزم وقوع المشروط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة في الارتباط والتعليق وان أراد به ان المعتبر فى الارتباط وقوع المشروط في نفس الامر مطلقا سواه على تقدير وقوع الشرط أولا فممنوع كيف ووقوع المشروط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر فى الارتباط وقوع المشروط مطلقا وان لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط وان أراد انه لا يفرض وقوع المشروط كما فرض وقوع الشرط بل يترتب المشروط في نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع المشروط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه فى نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً افاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

(قوله أى فعلم الخ) شرح لكلام المحشى الخيالى وجواب عن الاشكال الذى أورده الشارح على المعتزلة الذين منعوا بطلان تالى الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستلزامه خصوص الفساد وأجاب المحشي الخيالى عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعتزلة والمفهوم من كلام السيلكوتي اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لا يقال ان المحذور ليس بمندفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع على أن يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى فسؤال موسى يكون عبثاً لانا نقول ان السؤال لاستماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) لقائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصرى مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذى يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكا بصريا عندهم ولو كان للابصار دخل فيه ولو سماه غيرهم ادراكا بصريا رؤية فلا مشاحة في الاصطلاح والتسمية

تعالى لانه قادر على أن يخلق فى العبد علماً ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل النقل وبما قلنا ظهر فساد ماقال الفاضل الحلبى ان أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالى فهو حاصل في الخطاب أيضاً وان أريد من حيث الخصوصية فهو لايتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسلم انه لايتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لايخفى (قوله روى أن موسي عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد أجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فعلم انهم ارتدوا الخ) أي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسي عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من أخيار المؤمنين فلايرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام لم يتوقف على تصديقه عليه السلام لوكان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على مافي شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لانسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ماسنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة أن يقولوا الخ) يعنى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية أو لايجوز فعندنا انه لايجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذافى شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لوجوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه

عندهم على الشروط المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور هو تحاكم من غير تراضي الخصمين (قوله برد عليه ان عدم المدح الخ) يعنى انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نقصه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك أن الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل مانفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي عنه صفات أخر من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نقصه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى أقوى كان التمدح أقوى ألا يري انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد أنكم أثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك فى كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا ماقيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة أن يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما فى الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريده العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي فمكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

(قوله يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تنوير لجواز أن يكون عدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النقص (قوله فيفيد ذلك النفى التمدح)ضرورة انما كان نفسه صفة نقص يكون نفيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التى لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التى نحن بصددها فيحتمل أن تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون نفيها صفة نقص لا يقال نجزم بكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان اللذين هما امارة الحدوث والامكان فيكون نفيها صفة كمال لانا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا تري ان النشو والنماء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل افاده بعض المحققين (قوله ضروة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضى القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالخلق بعينه (قوله مما أتي به) أى مما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصاً أو كاملا أما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع مايقال الخ) أي وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى اندفع ماقيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلمه أو يجوز أن يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لاعلم له حال المباشرة أيضاً فان المحرك أصبعه يتأمل في تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أى ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى أعني الايقاع والاحداث أمر اعتباري لاتحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان أصل الاضافة للعهد على مابين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار أعني مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لاتكون الاضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لاخلاف لهم في أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى مايتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازاً من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لايتم المقصود على هذا التقدير أيضاً اذ المقصود أن جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لايخفى (قوله وأما الموصولة) يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق هنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول أقل تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لايحتاج فيه الى حذف الضمير

ولا يعد أن يجعل عنوانا الناقص والكامل مشعرين بذلك (قوله ولذا) أى ولان العلم بالعلم ضرورى بعد التوجه قيل ان العلم الضروري قد يكون تابعاً للعلم النظرى مع ان كون النظرى مكتسباً من الضرورى يقتضي ان يكون النظرى تابعاً للضروري (قوله والا لزم التسلسل في الايقاعات) لان الموجود في الخارج اما واجب أو ممكن ولاشبهة فى أن ذلك الاحداث والايقاع ليس واجباً فيكون ممكناً والممكن الموجود لابد له من علة والاحداث المتعلق بهذا الاحداث أيضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل (قوله اضافة المصدر الى ضمير المخاطب) لان ما تعملون في قوة عملكم فالمصدر واضافته حكمي فهو المراد باضافة المصدر فاندفع ما قيل ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق (قوله فانها موضوعة في الاصل للعهد) لقائل أن يقول لم لا يراد

بها المعمول المخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدرا أو حاصله فلا تخرج الاضافة حينئذ عن أصل وضعها ويتم به المقصود أيضاً ليس

(قوله غرض الشارح) اى من قوله لئلا يحتاج الى حـذف الضمير (قوله كيف الخ) أى كيف يصح التخصيصان المذكوران والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذى هو القرينة على الاطلاق وكلا الامرين منتفيان فاشار الى انتفاء الاول بقوله اذ لا قرينة تدل على التخصيص والى انتفاء الثانى بقوله وجعل الخلق المتعدى الخ

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ماذكر ويمكن أن يقال غرض المحشى أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجه الخ) أي قد يوجه من جانب المعتزلة هـذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه أيضاً بأن المراد الخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد ان من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لايتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق الخ) يعنى ان المعتزلة لايثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعنى قوله تعالى * أفمن يخلق كمن لايخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختيارى البتة) لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على أن ماوقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لايطاق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله إنا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتباً عاديا مثل ترتب الاحراق على امساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عن لميتهما بأن يقال لم ترتب الثواب على هـذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لايقال لم ترتب الاحراق على امساس النار وقيل هـذا أنما يتم لو لم يكن المدح استحسانياً والذم اعتراضياً كما لايخفى وأنما ترك الشارح هـذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الاشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعني نقول له أحدث فيحدث عقيب هـذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وأنما قال الشارح لايبعد لان أكثر المفسرين ذهبوا الى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحشى الخيالى اذ الظاهر ان هذا المقام اشارة الى ما ذكره من كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة فيكون هذا منعا لما ذكره الشارح رحمه الله سابقا من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق في مقام كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أى ذكراً حكمياً (قوله باعتبار المحلية) أي لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قيل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الاول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعدوم (قوله تمثيلا الخ) يعني انه استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصور الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة فى مفرداته فكأن أصل الكلام هكذا اذا أراد شيئاً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كا الاستعارة التمثيلية ألبق ببلاغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السيالكوتى على الاستعارة التحقيقية أفاده الفاضل الكلنبو

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك الا تعبد الا اياه * أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى * فقضاهن سبع سموات * أى خلقهن وأتقن أمرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ماوقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى * وقضي ربك ألا تعبدوا الا اياه * أى أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ماينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض * الاعلام والتبيين الفلظ مرجعها واحد أعنى اتمام الشئ قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات الفعلية) أى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ماعرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواقف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة في ذاته وفى فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ماذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل فى قوله تعالى * وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره أبو المعين النسفى في حواشيه ويؤيده ماوقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا يؤدى الخ) يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدى الى التكرار (قوله قيل عليه انه لامعنى للرضاء) يعنى انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى

(قوله فى العالم العقلي) أراد به عالم المجردات ذاتا وفعلا المسماة بالعقول النقالة عندهم (قوله احدها اللغوى) يعنى اتمام الشئ المندرج فيه الحكم والخلق والامر والاعلام والتبيين (قوله مصطلح الاشاعرة) يعني الارادة الازلية المذكورة (قوله مصطلح الفلاسفة) يعني مبدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور (قوله ستة معان) الخلق في قضاهن سبع سموات والامر فى وقضي ربك ألا تعبدوا الا إياه والحكم في واقض ما أنت قاض والاعلام والتبيين في وقضينا الي بني اسرائيل الآية وهذه الاربعة كلها لغوية والاثنان الباقيان هما المصطلحان المذكوران ومنشأ اثبات الاربعة اللغوية عدم التنبه لما ذكره الشارح فى التلويح من أن المعنى اللغوى ليس الا الاتمام والمذكورات من شعبه وتفاريعه (قوله عن أصل الاعتراض) أى الذى ذكره الشارح بقوله لا يقال الخ

زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير وأما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتار خانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لايحب الكفر ولا يستحسنه (قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ) يعني ان ماذكره المعترض من انه لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لايتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وماذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لابالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول أعني القضاء هو الأصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب أجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ) يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختياراً منهم لاجبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (قوله وليس بشيء) أي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله قيل لايفهم من الارادة الخ) أي قيل في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لايفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لايلزمهم النقص والشناعة كذلك لايلزم المعتزلة أيضاً (قوله وهو كلام الخ) أي ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ماهو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لايجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لايستلزمه كما لايخفى وكذا لايفيد ماقاله الفاضل المحشي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

المرضي به الذي لايؤدي الى الكفر كفر الغير لا كفر نفسه (قوله بتعلق تلك الصفة) أراد بالصفة الامر المعنوي الذي ينسب اليه تعالى فيشمل الفعل مع الاحكام وتعلق الارادة الازلية اذ المتعلق هو لهما أو أراد بالصفة الارادة الازلية اذ المتعلق لتعلقها متعلق لهما أيضاً بواسطته وترك حينئذ بيان المتعلق للفعل مع الاحكام احالة على المقايسة وعلماً به من سابق الكلام (قوله وبطرفيه) أي بطرفي كل واحد من الفعل وتعلق الصفة وكذا ضمير له الآتي (قوله ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائماً به (قوله بذاتها) ان كان عبارة عن الفعل (قوله وبتعلقها) ان كان عبارة عن الصفة الازلية كما مر لكن هذا التعميم انما يكون فيما يتصور فيه الامران كالتكوين لافي نحو القدرة اذ الرضا فيه انما يتصور بالرضا بتعلقها لابذاتها وهو ظاهر

التفويضية هو الامر والنهى ولا شك أن مخالفة الامر والنهى لايستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجرى عادته بأن العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل أوجده عقيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ) ولا يخفى انه لايظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لاينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ماصرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فأين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ماصرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد ومالا يتعلق (قوله أو بمجموع القدرتين الخ) أى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فانه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفا الخ) كما في لطم اليتيم تأديباً وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل أراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد علي مذهبه ان هذه الصفات أمور

قوله لايخفي انه لايظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم أن يكون العباد مضطرين فى أفعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج أفعال العباد من القوة الي الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافى بين مانقله المولى الخيالى وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لايخفى أفاده الفاضل الكنبوى (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الايجاب مع تمامها عند الحكماء والمعتزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الايجاب نظراً الى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً الى الذات كالقوشجي فى شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالايجاب بان يوجب الله للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور (قوله وان تساهلوا الخ) حيث نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية (قوله مالزم على المعتزلة)من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى خالقاً لكل شئ جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد أولا وبواسطتها كون الفعل طاعة أومعصية وهذا بعينه ماذهب اليه الماتريدية

اعتبارية

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مـداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذالقول بتأثير القدرة فى وصف الفعل لاينافي ان يكون صرف الارادة مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الـكلام في القدرة لا في الارادة لأنا نقول الاختيار كما يجيء بمعنى القدرة يجيء بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المصنف على الثانى ولوسلم فان للعبد قدرة على طرفى الارادة أعني ارادة الفعل وارادة الترك فالقـدرة ليسـت مختصـة بافعـال الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما فى الايمـان المقـدور تأمل (قوله فلو كانت مسـبوقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكلنبوى أقول لمـا لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشيء من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هى ارادة واجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار فى كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد فى الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هوفي الأثر الموجود لافي المعدوم بل الشارح نبه على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لامن علام الغيوب

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لمـا أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعنى ان المقصود في قوله وللعباد الخ لايصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد أفعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضى اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسها وقوله اختيارية رد على الحـكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وأما الرد على المعتزله فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا أن بعض الادلة لايجرى الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لمـا صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فـكما لايقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لايقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعـدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولمـا لم يكن من شأن العبـد الفعل صـار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا علي الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامـة الثواب والعقاب (قوله هـذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لمـا يورد من أن هـذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الـكافر مجبوراً فى كفره الخ فهذا تـكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ماتمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعـدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسـبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الـكفر والفسق مع انه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثـاني مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الـكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لاوجودها في أنفسها والا فهما أمران عدميان لاتحقق لهما في الخـارج (قوله وهكذا فى الامتناع) بأن يقال ماعلم الله تعالى وأراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالي (قوله وأنت خبير بأن الاعدام الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الي الموجودات لان اعدام الحوادث أزلية فلوكانت مسبوقة بالارادة لـكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الي جميع الممكنات محل بحث ويؤيده مافي شرح المواقف العدم ليس أثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجـد الفعل لان اسناد العـدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عـدم العالم أزلياً وأما الجواب بأنا لانسلم كون أثر الارادة

لانه اما ان يريد الوجود أو العدم فليتأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقي

والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على مامر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون أثراً فنسبته الي جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لايخفى وغاية ما يتكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الي عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله والا يمتنع الخ) أى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على مامر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالا كثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالي لايعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لايتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضا (قوله قد تمنع هذه المقدمة الخ) أى كما تمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجباً أو ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ماهو عليه في حد ذاته ألا ترى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلا فعلم انه لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجباً وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لايثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) أى اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لايكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لامدخل لاختياره فيه أصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر فى أفعاله الذى يدعيه الجبرية

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لايزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصورى المتعلق بذلك الفعل أو الترك هى تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لايثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لاينافي الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً خالق بالضرورة والا لاجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لولم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة أن نقول لولم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارى تعالى ولعل مراد هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه وهذا

(قوله وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها من حيث هي غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هى أيضاً من الله تعالى ولذا لزم الجبر المتوسط وأما الجبر اللازم في الارادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وانما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ماليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الاضافة وهى من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فحينئذ لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت مافى كلام هذا المحشى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالي على ماذكرنا فتأمل

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيأ على ماتقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ماسيجيء تحقيقه وأما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى أن صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لافرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقا أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ماذكره انما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بأن يقال ماعلم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الي ذاته الخ) والسر فى ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للمتأثر يكون جبراً وما لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو ايجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف مافى أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بأن المرجح في أفعال العباد هو ارادة الله تعالى مبني على السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجباً أو ممتنعاً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب فى أفعال العباد ارادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أى فى فعل العبد الدال عليه الافعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان ههنا قياس مساواة يثبت بهما كون ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته أي موقوفا عليها لتعلقهما هكذا تعلق علمه تعالى وارادته موقوف على نفس العلم والارادة له تعالى اذ مالم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسهما موقوف على تعلق ارادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا تعلق ارادة العبد موقوف على نفس ارادة العبد ينتج تعلق علمه وارادته تعالى موقوف على ارادة العبد وهو المطلوب الذى فى قوة قولنا ارادة العبد متبوعة لتعلق علمه وارادته تعالى

تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بأن المرجح الموجب فى أفعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف مافي أفعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) نقل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بأن يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخراً عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أى بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على أن لقدرته تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن مايحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بأنه متي تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لاحكم للضرورة فيه كما انه لاحكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى أوردت لنفى الجبر المتوسط من أن بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقاً وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لاحكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لايخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معني صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعني انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لامؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لايوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لايوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله التوفيق

التوفيق ان أفعال العباد منها مايتعلق بها ارادة الله تعالي بلا توسط اختيارالعبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد أولا ومنها مايتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح أحدهما فاذا رجحت ارادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعني ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على مابين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق أعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب * والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لايستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لايستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما فى أفعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها اذ لافرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصول ماذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

(قوله منها مايتعلق بها ارادة الله تعالى بلا وسط الخ) ان أراد بها نحو الغني والفقر فالظاهر ان لفظ الافعال لايشمله اذ هى صفات لاافعال وان أراد بها نحو حركة الارتعاش فالظاهر ان أفعال العباد لايشمله اذ الظاهر من أفعال العباد ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها فى الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يتمكن الخ) لايخفي ان التمكن المذكور ليس أثر القدرة بل أثر الاختيار الذى أعطاه الله تعالى العبد وأثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولاحقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أراد به العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وقوله اللاحق فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجر أى علما بترتب الخ فقوله مأخوذا حال منه (قوله باعتبار المحلية) أى لا باعتبار ارتكابه شيئا يستحق بسبب الذم اذ لافعل له (قوله ولذا) أى لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أى ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والسر فيه) أى في عدم استلزام الجبر فى نفس الارادة الجبر في الافعال

(قوله فلا تكون القدرة مع الفعل) أى اذا اقتضى ماذكره وجود القدرة في العبد متقدما على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال تقدما زمانياً ولا شبهة في ان الاستعمال مع الفعل لزم ان تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لان المتقدم بالزمان على مامع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القصدين) يعني انه لايثبت بما ذكره القائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المغايرة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقدير ان المصدرية) ويكون التقدير ليس أقبح من نفي ان لايجرى في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لايستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليبس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لاعدماً أيضاً اذ ظاهر ان عدم الشرط العادى والحقيقي يستلزم عدم المشروط

الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الا كتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ) أى ماذكره صاحب القيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لاقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لاينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله تعالي الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أى وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لاتكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لانقصان في عدم قدرته على الممتنعات (قوله وليس بشيء الخ) أي ماذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسلم انه أقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثراً فيها ليس أقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولا يجرى في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدرية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لايخفى (قوله أى علة عادية) وهي مايدور عليه الفعل وجوداً وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى مايتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائراً معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لايستلزم تحقق الاحراق فما قاله الفاضل المحشى من انه لايظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون

شأن

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ماوقع في كلام الآمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله الفاضل المحشي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله يشير الي وجه الذم فى ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعني عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على مامر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وأما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيء الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيء الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وانه قد لايعاقب بعفو من الله تعالي أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعني الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لايحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لايحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لايمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بباله واعتقدذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا * (قوله وهو لاينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لاينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعنى صرف القدرة اليه على ماسيجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وأنما قلنا انه لاينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا أنه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقياً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لادخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

(قوله لانهم) أى جمهور الاصحاب والا فبعضهم ينفي كون الشأن فيها التأثير أيضاً (قوله فقط) متعلق بكسب القبيح أى يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط وهو (أى القبيح) التضييع الذي قصد اليه بالقصد الى ترك الواجب لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الاول (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) دفع لما يتوهم من أن الشارح قصر فى بيان وجه استحقاق الذم والعقاب حيث اقتصر على ان الوجه هو ترك قصد الفعل ولم يشر الى الوجه الآخر الذي هو كسب القبيح وحاصل الدفع ان المستفاد من تفريع الاستحقاق على التضييع هو ان الاستحقاق تارة يكون لترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب وتارة لقصد فعل الشر الذى هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضاً اذ التضييع يوجد بترك قصد الخير وبقصد فعل الشر فلا قصور في كلامه أصلا

(قوله أقول ان كان الخ) محاكمة بين المحشي الخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حمل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد الرد على الخصم ولو حمل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً والاشتغال بتقرير المذهب أهم من الاشتغال برد مذهب الغير على انه لا يفوت

قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها أصلا فلا بد أن يحمل الكلام الزامياً لانه لو جعل تحقيقياً أنما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقاً وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزامياً ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلا وأبدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد أن دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو ينفي بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

الرد تعريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله رعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب العادى بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بعد نفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذى هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركاكة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لما كلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عينه فيراد من المثل ههنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلا حقيقة أو عينا ويمكن ان يقال المراد من المعتزلة في قوله

ومدعى المعتزلة الفرقة الاولى فقط لا كلا الفرقتين والي ما ذكرنا أشار بلفظ الركاكة هذا وليعلم ان النسخة الخيالية التي كتب عليها المولى المحشي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لا انه لا بد بزيادة لا النافية العاطفة ومعناها ليس مدعي المعتزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر الامر

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لايخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجة تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ماذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفي (قوله بمعنى تبعيتهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معاً

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لايخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع مايقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام العرض بالعرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادثين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك الحادث أموراً اعتبارية أو أموراً خارجية أو كلاهما فالغرض المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيهما على السواء لا صفتها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادثين المذكورين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام العرض بالعرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية تحكم والى هذا الشمول أشار بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى المحشي بالامر بالتأمل (قوله أي وان لم يمتنع قيامهما معا الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على أثبات المقدمة القائلة وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل المبني عليها امتناع بقاء الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يمتنع قيامهما معا بالمحل لامتنع جعل أحدهما فقط نعتا للآخر دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط نعتا للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء نعتاً للسواد مثلا دون العكس فالمقدم مثله فثبت انه يمتنع قيامهما معا بالمحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائما بالمحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما نعتاً للآخر لانهما ليسا متساويين من كل وجه

بالمحل بل جاز قيامهما معاً بالمحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باق أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله انه يجوز أن يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفاً بحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفاً بحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وان لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة أسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لانسلم انه لايصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة أسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى مافيه أما أولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وان أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلان قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لايضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وأما ثالثاً فلان أسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لايخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الافاضل الخ) أراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل مايفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكروا في تعريفهما معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ماهو رأي المحققين فانه حكي

(قوله مصادرة) لان أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب وقد أخذ في اثباته قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها به وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل ان يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصراً على هذا السند أعني قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ يجوز ان يستند المنع المذكور الى بداهة عدم الفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ويقول المانع لانسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي لبداهة ان لافرق بينها وبين سلامة الاسباب الا بالاجمال والتفصيل ولا شك في ان السلامة وصف اضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فاذا استند المنع الى هذا السند يثبت صحة التفسير ويتم به الكلام واذا ثبت صحة التفسير فله ان يسند المنع المذكور الى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان أبا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله فهي مخلوقة الله تعالي ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك أن يكون جميع التكاليف عنده تكليفاً بما لايطاق على ماسيذكره المحشي ولانه لامعنى لتأثير العبد في أفعاله إلا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف أنما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله مايمتنع فى نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ماتتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الي السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ماعلم الله وأراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الخ) أى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من أصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لامعنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس بأربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لاتقع اتفاقا الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الخ) لجواز أن يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع الخ) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصياً اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ماقيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته أومالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لايكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لايقول به لايعدها الخ) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف مالا يطاق لايعد هذه المرتبة أى المرتبة الثالثة من مراتب مالا يطاق نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ) أى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لايطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الخ) يعني ان المراد بقوله ماليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك أن تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك) أي الجواز والوقوع (قوله وذلك الخ) أي الانتساب المذكور مرتكب لاجل أصلين ذكرهما الشيخ (قوله لاتأثير لقدرة العبد الخ) فاذا لم يكن لها تأثير فهي في قوة العدم فكما أنها لو كانت معدومة يلزم تكليف المحال فكذا اذا كانت في قوة المعدوم (قوله لكان) أي ذلك المستحيل فمستدعي الحصول على صيغة اسم المفعول ولك ان ترجع الضمير الى التكليف فمستدعي على لفظ اسم الفاعل لكن شرح المختصر نص فى الاول حيث قال لكان المستحيل مستدعي الحصول (قوله لايعد الخ) فآل النزاع الي عد هذه المرتبة الثالثة مما لا يطاق عدم عدها فالشيخ على الاول ومخالفوه على الثانى حصراً لما لا يطاق فى المرتبتين الاولين

أي لك أن تأخـذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعـدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطعم رجلا وأكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعـدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لايستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما الى الامكانين وقال ولك أن لاتقيد الامكانين أعني مايمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله فى نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وأنما النزاع ولا يخفي انه لغو من الـكلام لا مدخل له في المقصود أصلا (قوله وقد يقال ان أبا لهب الخ) يعنى أن أبا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسـلام بجميع ماعلم بجيئه به من عند الله تعـالى ومن جملة ماعلم بجيئه به أن أبا لهب لايؤمن به ولايصدقه فيما أتي به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لايؤمن به وان يصـدقه في أن لايصـدقه وأنه محال لان اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص اذا كان مصدقا كان عالمـاً بتصديقه علماً ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعـدم التصديق لانه يجـد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لايصـدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولي أعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعنى انه أنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز أن لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع أنه ذكر فيما قبل أنه لايقع التكليف به اتفاقا وأيضاً ان هذا الجواب انمـا يتم لو بين استحالة أن يصدقه فى أن لايصدقه بأن اذعان ماوجـد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصديقه في الاخبار بأنه لايصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لايخفي وهـذا التقدير اختاره الشارح في حواشى العضـدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعني لايؤمن به رفع الايجاب الـكلي لا السلب الـكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الي ماذكرنا من المناقشات (قوله والذى يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بأنه لايؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافي ذلك

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بمـا ليس فى الوسع متفق عليه وقوله أنمـا النزاع في جوازه (قوله ان يكون الحكم بعدم الوقوع) الذى هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم القول الثانى (قوله فكذا الحكم بعدم الخ) يريد ان ماليس في وسع العبد محكوم عليه بحكمين أحدهما عدم وقوع التكليف به بالاتفاق وثانيهما النزاع في جوازه والمحكوم عليه الذي هو ما ليس في الوسع عام يشمل المراتب الثلاثة فيجوز ان يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لايستلزم ثبوت ذينك الحكمين لجميع مراتبه بل يجوز ان يكون الحكمان المذكوران باعتبار بعضها أعني المرتبة الوسطي (قوله في المقصود) هو انه يجوز الحكم على المطلق ولا يستلزم ذلك شموله لجميع افراده (قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه ليس في كلام العرب رفع الايجاب الكلي بهذا الوجه أعنى ان يكون قيد شيء لانفس ذلك الشيء ايجابا كلياً ورفع ذلك الشيء المقيد بالايجاب الكلى ويكون المراد بذلك الرفع رفع الايجاب الكلي لذلك القيد والمراد بهـذا الوجـه ان يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمـان فهو حقيقة واحدة لايتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفي ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لايؤمن (قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الي المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولهما فعلم أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه أن عدم تمكن العبد الي آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد ألا يرى ان فعل العبد لايمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذا في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه ألم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لايتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متي شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لاقائل بالفصل أقول ماذكره كلام أوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتده متحقق حين مباشرة أسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على أن نضرب ضربا شديدا فيحصل ألم ممتد أو ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشر أيضا فانا بعد تحقق الضرب لانقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لايدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لابد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنه لو لم يقتل لعاش الى

خاطره في تحصيل ايمانه (قوله لاينافي كونه مكتسبا) قال بعض المحققين تقوية لذلك والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لاينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب اه وقال أيضا العلوم الكسبية مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر (قوله وبعد المباشرة غير متحقق الخ) يعني هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها اذا أريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها ولو أريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها فنقول تمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات الممتدة غير متحقق في أفعال المباشرة الممتدة أيضا أي كما انه غير متحقق في المتولدات الممتدة فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لانقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي انيقول المراد بالافعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لاالفعل الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسلم الخ فهذا هو وجه التسليم

استمداد أمد هو أجله ولا قطع بالموت يدل القتل على ماذهب اليه أبو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب أن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لايقتل وحينئذ لايثبت محال كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله اليه) يعني أنه تعالى لما أقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الي الله تعالى لا الى القاتل على مازعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ماقاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبني على أن يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لايوافق قوله فهم أي المعتزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ماراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لاتخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى * فاذاجاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون * ورجع الخلاف الى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لايمكن تخلفه عنه (قوله قلت لايستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لايستقدمون معطوف على قوله اذا جاءأجلهم لاعلى الجزاء فمعنى الآية لكل أمة أجل فاذاجاءأجلهم لايستأخرون عنه ولكل أمة أجل لايستقدمون عليه هذاهوالمشهور ولايخفى أن فائدة تقييد قوله لايستأخرون فقط بالشرط حينئذ غيرظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لايستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لايستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على أن عند مجيء الاجل كما يمتنع التقدم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكناً عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد ماذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معني قوله لايستأخرون ولا يستقدمون لايستطيعون تغيراً على نمط قوله تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كأنه فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي أنت خبير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ماهو المشهور (قوله قالوا المسئلة بديهية الخ) يعني أن المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة

(قوله هل تحقق ذلك في حق المقتول) قال الفاضل المحشي وهذا التحقق على وجهين أحدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لايموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم ان كون الاجل بحيث لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر يأبي عن الترديد فيه بانه جاز ان يموت في ذلك الزمان وان لايموت فالصواب ان هذا ليس منطبقاً على مذهب الاصحاب كما لا يخفى اه فليتأمل (قوله على نمط قوله الخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المبالغة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصلا فيما نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئا أصلا في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلا في قوله فما رد على سوداء ولا بيضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكرة وبالبيضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد الخ) وجه عدم الورود أنا لانسلم حصول ذلك المعنى بدون ذكر قوله ولا يستقدمون والا لما ورد في الكلام مثله

في يلنها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشى من أن من ادعي الضروة من المعتزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين أبي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات من أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اربش يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيا بينهم على ماذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله يرد عليه أنه لايوافق الخ) يعنى أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لايتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله أنه تعالى قدره سبعين بحيث لايتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين فيصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله و المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ) يعنى ان المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكعبي الا أنه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه (قوله أي يتناوله الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ) أى قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا الخ) أى فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (قوله وفيه) أى وفي جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه الخ) أى يوافق هذا التعريف قوله تعالى * ومما رزقناهم ينفقون * فانه يجوز أن يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله

(قوله ويتقدم عند المعتزلة) بناء على مامر من ان الاجل الذي لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر الذي هو محل النزاع ليس متحققاً في المقتول عندهم مع تحقق الموت فيه (قوله أى مفعوله) أى لافعله بمعنى قيامه به تعالى شأنه (قوله لانه) أى العارية بمعنى المستعار

(قوله لكونه بصدده) أى لكون المنفق المذكور بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه اذا حمل المملوك على معنى المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك بدون اعتبار الحيثية مخرجا لخمر المسلم وخنزيره عن التعريف فالصواب ان يقول فحينئذ يندفع خمر المسلم الخ باسقاط ملاحظة الحيثية من البين (قوله أقول معنى قوله الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله وذلك لا يكون الا حلالا باعتبار بعض افراد المنتفع أعني المكلف لا كلها فالتعريف باق على عمومه فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة الى الدواب (قوله اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخ) لانه يجوز ان يبين طريق الحق لاحد ويوجد ذلك الاحد ويسمى أيضاً ضالا بل الكفرة كلهم كذلك ثم انه أشار بقوله بين بيان طريق الحق الى ان من فسر الاضلال بوجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا تفوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسيأتي من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

لا يمكن انفاقه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لخلا الخ) أى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) أي حين اذ كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية أى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع أن ظاهر قوله تعالى ومامن دابة الآية الخ) انما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم مالا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع اذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على مافى المواقف أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا أن ذلك لا يكون بالنسبة الي المكلف الا حلالا بقرينة أن النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً فحينئذ يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصوراً على الحلال لا مطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ماذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالا ولا حراما فانه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نسلم لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي الحيوانية فكذا نقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على مافي شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على مافى المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لامعنى لاستحبابهم العمي على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استحبابهم العمي على الهدى علي ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وأما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى أي الكفر على الهدي أى على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون الخ) أى ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعني وأما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمي على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لادلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا أصلا ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً الخ) أى ويرد على هذا المعني أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لامدح الا بحصول الهداية والبيان لايستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التى ذكرها المحشى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لايمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لايخفي (قوله وما يقال الخ) أى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن أن يكون ممدوحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال فى دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقولنا أن يقال في مقام المدح فلان مهدى أنه يقال في مقام المدح الذى يقال فيه مهتدى مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتدى في المدح مع ان بيان الطريق لاتستلزم مساواته المهتدى في المدح وحينئذ لاورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن الخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (قوله ويرد علي هذا) أى على التمسك بالاية بأنه ينافي التفسير بخلق الاهتداء أيضاً ضرورة أن الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أى ليس مهديا فانما صح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعميم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح نفيها عنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) فحينئذ يكون مآل الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع فى علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو القيد

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة أو عن التثبيت والدوام عليها على مايقول معاشر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع مايفهم من كلام الشارح من أن ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور هو المعنى اللغوى أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أى الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض لنعيم المقيم أى التمكن فيه لكونه أعلى المنزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل أظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ماذهب اليه معتزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة انما تكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل والمحال على ذاته تعالى على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض لنعيم المقيم له فان ذلك وان كان أصلح له فى الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لايستوجبه الخ) يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا أو سفهاً لان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لايفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) أي قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشرى في الكشاف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك بمعنى ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لادلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزمخشرى لايدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فمعنى كلام الزمخشرى وقوله ان تغفر لهم

(قوله ان الجواب المذكور) هو الايراد بمن مات طفلا ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى المحشي لكان أولى لكن اكتفى بما سيذكره من قوله والامر فى عدم ورود الاشكال أظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو اماتته أو سلب عقله فليس مختصاً لا بمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا بمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلا يكون بخلا وسفها) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول المحشي الخيالي فتركه لايخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاءا بما كانوا يعملون) أنظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح) بناء علي ان وجوب عدم المغفرة يمكن انيكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيجاب

فليس

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الأصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك أن تكون المغفرة في نفسه أصلح لان كونها أصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز أن يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو أن يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى قال الفاضل المحشي ولقائل أن يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح كما زعمتم بل مراده أن الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك أنه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً ترددا على ما ذكره المحشي (قوله وهنا بحث الخ) أى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالي فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالي أصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا أن يقال الخ) أى اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ) يعنى معني وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه اللوم الخ (قوله وجوابه انهم الخ) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالي فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالي لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله تعالى حكموا

الكفر العقاب وعدم المغفرة (قوله ولا يلزم من ذلك الخ) دفع لما يقال ان المغفرة كما انها أصلح على تقدير ان تغفر أى على تقدير وقوعه فكذلك هى أصلح فى نفسها وقد سلم سابقا ان عدم المغفرة أصلح فى نفسه حيث لم يقيد أصلحيته بشئ فيلزم ثبوت الاصلحية فى نفسه للضدين أعني عدم المغفرة والمغفرة وهو محال وحاصل الدفع ان الاصلحية في نفسه انما تكون وتثبت بوقوعه ووقوعه محال فلا تثبت الاصلحية للمغفرة لمحالية وقوعها عندهم (قوله وان كان يجب عليه الخ) يمكن ان يبتنى على اسمه الحكيم فان العليم هو الذى يعلم ظواهر الامور والخبير هو الذى يعلم بواطن الامور والحكيم هو الذى يعلم ظواهرها وبواطنها ومضارها ومنافعها ولما لم يمكن النفع والضر فى حقه تعالى ثبت رجوعهما الى العباد فتقتضى حكمته وجوب رعاية الحكم والمنافع ودرء المضار والمفاسد فتفطن فان لله الحجة البالغة كذا قال بعضهم (قوله وهذا كله) أى ما ذكره المعتزلة من انه لو ترك لزم الاخلال بما يقتضية الحكم والتالى باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم مالزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) أى يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتي يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقيناً ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً وان جاز ان ينقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والعجب الخ) أي العجب من متأخري المعتزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البتة فان معنى الوجوب على ماقالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلا على فعل من أفعاله بل هو المحمود فى كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتياً بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون فى انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبماذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادراً ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

(قوله ان الاخلال به) أى بواحد من تلك الخصوصيات لا بجميعها ولذا عدل عن بها الى به (قوله اضطر متأخروا المعتزلة) أى الى القول بان معنى الوجوب الخ (قوله كما فى العاديات) أى كون معنى الوجوب انه يفعله البتة نظير العاديات التي لا يقولون فيها بالوجوب (قوله والتنعيم والتعذيب) في التمثيل بهما تامل ويمكن ان يدفع بان قولهم بوجوب التعذيب والتنعيم ليس من حيث اخبار الشارع بهما بل من حيث وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع والتمثيل بهما من الحيثية الأولى لا من الثانية (قوله ونحو ذلك) كالجنة والنار والسؤال والحساب (قوله اشارة الخ) بقرينة ترك تقييد المقابل بالاتفاق وتخصيص قوله ولا العقاب بذلك القيد

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدقه بأنه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بخيل بل يداه مبسوطتان * أى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة (پيش آوردن) فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المنكرون من ان أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لا داعي اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكراميه الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض الاحجار قد صار باكياً حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من أن يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لا جماداً ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز أن يخلق الله فى جميع الاجزاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه فى بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو أعيد فان أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح المواقف لايقال الأستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أى يشعر بسبق هذه الامور المستحيلة في حقه تعالى وأيضا لا فائدة حينئذ لتخصيص العرش لان استيلاءه تعالى يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان لفظ الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى (والله غالب على أمره) نعم ربما تفهم هذه الامور من خصوصية من أسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشارة بالاعلى الى الادنى اذ تقرر فى الاوهام ان العرش أعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستولياً على غيره اه (قوله قال الفاضل المحشي) أى معترضاً على قول المحشي الخيالي ولاشك انه سفسطة حيث قال كيف يكون سفسطة وقد روى الخ (قوله ليس المراد بالحى ههنا) أى فيما حكم الشارح رحمه الله بمحالية تعذيب غير الحى وجوز البعض تعذيبه وحاصل الجواب ان كون تعذيب ما ليس فيه حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحى بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للافعال الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والا أي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله أجيب أولا بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم أن الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي والتغاير الذي تحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل أن يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاما على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد أعني لا نسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ هو الموجود الخ) أي أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو أن الوقت معاد أيضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأ لا معاداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معاداً فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان أوقات ابدائها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في المواقف بعد هذا الكلام ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع بعض تلامذته وكان ذلك التلميذ مصراً على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا إن كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضاً غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات اه وفائدة هذه الحكاية مع ابانتها عن فساد ذلك الاستدلال التنبيه على ان ابن سينا ليس من المستدلين بالدليل المذكور وان كان من النافين (قوله من جملة معدات وجود الحادث) الاظهر من جملة معدات بقاء الحادث اذ وقت الحدوث يجامع الوجود المقارن لذلك الوقت والمعد للشيء لا يجامعه (قوله بين زماني الوجود) أي وجود الوقت وزمان وجود الوقت هو زمان نفس الوقت

أن يكون للزمان زمان لخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت أيضاً معاد ولا يخفي انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بأنه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضاً لو أعيد المعدوم الخ) أي قال النافون ايضاً ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلابد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعني قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفي ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز أن يكون الشخص المعدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وأيضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضا لو تم ذلك الخ)جواب بالنقض الاجمالى يعني لو تم ما ذكرتم من أن اعادة المعدوم تستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث الخ) أى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث أما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور

(قوله لم يتم الجواب الثاني) لان مبناه على فرض اعادة الوقت وفي هذا التقرير حكم بمحاليتها (قوله والا لزم تقدم الخ) لتقدم الوجود قبل العدم على الوجود بعده (قوله وهو) أى وقوع زمان زوال الوجود بين زماني الوجود السابق واللاحق (قوله بمنع استحالة الخ) أى بمنع استحالته مطلقاً بل فيها تفصيل (قوله فيكون) أى فيوجد وقوله والتخلل عطف على اعادة فهو فى حيز الكون المذكور أيضاً (قوله ان حاصل الخ) أشار ببيان الحاصلين الى ان حاصل الجواب الاول منع لزوم التخلل بين الشيء ونفسه لتغاير طرفي التخلل بالذات وحاصل الجواب الثاني منع لزوم التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه فيكون مآل الجوابين الى الترديد بين مراد المستدل فيمنع اللزوم على تقدير ويمنع الاستحالة على آخر

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشيه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصعق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصعق لا الهلاك والاعدام بالمرة (قوله هالك دائماً الا انه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلا مضمحلا في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ماقاله في مشكاة الانوار تأكيداً لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخراً وان كل شيء هالك الاوجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) أشار بنفي الدليل القطعي الى ان الحكم بكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول دليل ظني على كونها أجزاء أصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل المدعي) أراد به المعترض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الفاضل المحشي) معترضاً على قوله وقد عرفت وانه

بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم أن يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله فالتفريق اهلاك للكل) أى للاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك أزلا وأبداً (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على أنه يجوز أن يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة * فانه صريح في أن المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وأتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده فقال يا محمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعد مارم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعياً على كونها أجزاء أصلية للمولود لجواز أن يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز) يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفاً ساريا فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهراً مجرداً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز أن يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وأنت خبير بأن دعوى الخ) يعنى ان مايدعيه المعترض من اتحاد أجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز أن يكون أجزاء الجلد الثانى غير أجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبنى دعواه على ان مغايرة أجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشى وأما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

الجلد فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان أراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم في الجلد الذي لاحياة فيه وان أراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجلدين ميل الي التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جلده مغايراً لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ) سواء كان نهراً على مافي رواية أو حوضاً على مافي رواية أخرى * قال البيضاوى روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ماروي من أن الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهدى في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لاينافي كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الخ) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون للتنعم لا لدفع الظمأ (قوله ويجوز أن لايشربه الامن قدرله الخ) دفع توهم وهو أن يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب منه يجب أن لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى أن الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب بالظمأ الخ) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد عن الاسلام عياذاً بالله ولا نسلم أن الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجهه ان الطلب الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهي كلامه وبهذا اندفع ماقال الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لايحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخراً زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانياً بل المناسب أن يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الي أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الخ) يعني ماقيل انه كان بستانا في أرض فلسطين كورة في الشام أوقرية بالعراق أوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الخ) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ماقال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الي أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصراً فان لكم ماسألتم (قوله أى نخلقها لاجلهم الخ) توجيه

(قوله وأبرد من الثلج) ومن تتمة الحديث قوله صلى الله عليه وسلم حافتاه الزبرجد وآنيته من فضة (قوله فان ظاهر الاحاديث الخ) قال صلى الله عليه وسلم في أول الحديث أتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه الصلاة والسلام فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض يرد عليه أمتي الحديث كذا ذكره بعض المحققين (قوله وفي ذكره عليه السلام) أي بناء على هذه الرواية التي قدم فيها الطلب في الصراط وأما الرواية المشهورة التي قدم فيها الطلب في الحوض فوجهها هو مراعاة الترتيب الواقعي بين المواقف الثلاثة أعني الحوض والميزان والصراط (قوله أقوى للطلب) أى ادعي لطلبه عليه السلام من الحوض فان الاحتياج اليه عليه السلام فيه أي في الصراط والنجاة عنه أكثر من الاحتياج اليه في شرب ماء الحوض

للمعارضة يعني ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحتمل أن يجعل الخ) يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لوكان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل أن يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياً له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ماتدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفي ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على مايدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر) يعني حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لاجعل زيد متمكناً فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقاً سواء كان الآن أو في المستقبل ومعنى الآية كل ماوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح أن يقال لو وجدتا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقاً لعموم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أى ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون مايوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية أيضاً فنحن أيضاً نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل مايوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا أنه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجددى الخ) يعنى حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على مابينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أى الجنة والنار ولا أنهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعاً (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول فى الجواب

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لا صفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدتا) أى الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودها فى الاستقبال) الذى هو مدعاكم والا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودها في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدتا بقولنا فى الاستقبال لم يحتج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعاكم فليقيد به اذ المقصود اشتراك الالزام وهو يثبت بذلك أيضا (قوله طريان العدم عليه) أى على الاكل وضمير انقطاعه أيضا راجع اليه (قوله على مابينه المحشى) بقوله الا في ولك ان تقول الخ (قوله لانه المجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ماهو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا فى الجنة فلذا لم يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقاً او المراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلا مع هلاك الاشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ماذهب اليه الاكثرون من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله أى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الخ) حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أى وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيبقى أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن الجواب بأن الكفر اعتقاد والعمل بالسحر على ماذكره الشارح في شرح الكشاف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان ويؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الخ) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا أمرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجيء الخ) أى توجيه الآية ماسيجيء في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ماوقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازنه وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منهيان ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله على وجه يفهم منه عده حلالا) يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الخ) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله قوله لانا نقول الخ) يعنى ان الحسن انما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعاً عليه (قوله وقيل ان المراد) أى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله ويمكن الجواب بان الخ) وأجيب أيضا بان المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى وانما خصه بالذكر لانه أفحش أنواع الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر (قوله واليمين الغموس) هي التي يحق المرء بها باطلا ويبطل حقا وسميت غموسا لانها تغمس صاحبها في النار وفى القاموس أنها التي تغمس صاحبها في الاثم أى تغرقه فيه (قوله ويؤيده) أى كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقة واحدة قراءة الافراد فان الافراد باعتبار وحدة الحقيقة فتدبر (قوله على ان الآية الخ) يعني ان التوجيه لذكور كان لمنافاة ظاهر الآية كونهما اضافيين مع ان المنافاة غير سلمه (قوله حديث النفس) هو الخاطر الذى أشار اليه حجة الاسلام في قوله ههنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم اه

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أى ماقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على مازعم هذا المجيب (قوله لان المراد بالايمان) يعنى ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهى واشعاراً الى أنه لاينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارداً على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم (قوله وجه الاستدلال ان كلة من الخ) يعنى ان كلة من فى الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعنى أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولانزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وأيضا الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان كلمة مامن ألفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولاشك أن من لم يحكم بشيء مما أنزل الله غير مصدق فلانزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعنى أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائى الخ) يعني أن المراد هم الكاملون فى الفسق الا انه ترك اظهار القيد و جعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستر اي من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متعمداً فهو مشارك للكفار فى عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر أي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند اليه سواء كان للجنس أو الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند أعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصراً ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس عليه نظائره) يعني أن المراد فى قوله * ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين * الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا فى قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة علي ثبوته وانما عبر فى الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى وان

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) ان كان مدرك ذلك الاجماع جليا والا ففسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بالعدم) ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع في الفرد الا كمل ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي أفاده بعض الافاضل (قوله سابق الآية) هو قوله تعالى انا أنزلنا التوارة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وفى المواقف أيضا وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بوجوب اه (قوله ان شارب الخمر معذب) أى عند الخصم أيضا لقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (قوله انما عبر المصنف الخ) هذا ليس تفسيراً لما ذكره المحشى الخيالي بل تفسير ما ذكره هو ما يأتي بقوله وانما عبر فى الآية الخ) وهو اشارة الى ان ما ذكره المحشي الخيالي توجيه لتعبير الآية لا تعبير المصنف وأما توجيه تعبير المصنف فهو ماسيذكره الشارح من قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته أي ثبوت ذلك الحكم الذى هو عدم المغفرة

ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لا يثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوّة النبي عليه السلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ماقيل الخ) أى اذا كان ضمير بعضهم راجعاً الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي الخ قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة أيضاً لانهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على انه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز أن يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعتزلة منوعا أما على الاول فلانا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دون المسيء وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطاً تاما وأيضاً لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلانا لا نسلم أن الكفر لكونه نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلانا لا نسلم أن اعتقاد الابد يوجب الجزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوي بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن ان الضمير الخ) أى قد يظن أن الضمير المنصوب في بخصوصها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * أما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم تساوي مانفى عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشيئة ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معني للتعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) أى ماظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى بخصوصها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الاربعة التي منها قوله وأيضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشى اكتفاء بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخري خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لخفائها نعم لو قال على الدلائل الاربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفي (قوله دون المسيء) أى دون اثابة المسيء يعنى فلتكن التفرقة باثابة المحسن وعدم اثابة المسيء لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل) وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعام بلا مخصص ومخالفاً لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة (قوله تساوي مانفي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهى الشرك بقوله * لا يغفر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي مادون الشرك بقوله * ويغفر مادون ذلك * فاذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

الدرجات (قوله عليه) أى على العفو عن صغائر المجتنب عن الكبائر (قوله بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم (قوله ههنا) أى في هذا المقام الذى هو نفي وقوع المغفرة لاهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أي العفو وهو علة لقوله ولا معنى الخ (قوله فيهما) أي في الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة (قوله بانها مقرونة) أى في النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بعد هذا فان قالوا آيات الوعيد أحق بالعموم لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على انه يحتمل ان آيات الوعيد للمستحلين مع انها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم فان تأكيد العام يقطع احتمال الخصوص على ما تقرر اه

الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لاطائل تحته لانه لاحاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيما * وغافر الذنب * ونحو ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونه بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها اولا تأمل فانه من مزالق الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلة ما فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعاً بين ادلة الوعيد وهذه الاية ولا نسلم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم أصلا ولما ذكره المحقق الدواني فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرد ذكره ههنا الخ) أى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة أهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب ههنا الخ) أى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ)وحاصل الجواب أن النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات * وقوله تعالى * أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى أهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بأنها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الادلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعتزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً

مذموما

مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن يبني اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب أن يكون قطعياً لان جواز التخلف فيه لؤم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون على ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لان المسألة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع فحكمنا بسبب أنه فاعل مختار * يفعل ما يشاء ويحكم مايريد * أنه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد ما يتوهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لابد له أيضاً من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف في دليل يعين أحد الجانبين من الوقوع أو اللاوقوع (قوله وماذكره الشارح من الادلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي أوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع أن الخصم أعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو أيضاً قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما نخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح انما تثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا أمر المحشي بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * انما يدل على أن لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى * ان الله لا يغفر أن يشرك به * لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم أن يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة أصحاب الصغائر المجتنبين وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعياً على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعي وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم أن يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة أيضاً موجباً للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على الصغائر قطعاً فيثبت بالآية خلاف المدعي فعلم أن المجازاة على ما يحصي انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم أن يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئاً سوى الملال اذ كله ابحاث منشؤها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصله ان التكفير الخ) أي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما انه لا قطع بالوقوع الخ) لما كان عدم القطع بالوقوع متحققاً بالتردد في الوقوع وبالقطع بعدم الوقوع وكذا عدم القطع بعدم الوقوع لما كان متحققاً بالتردد في عدم الوقوع وبالقطع بالوقوع اندفع توهم ان كلا من المدعيين يستلزم الآخر لان حاصل كل منهما التردد والشك فيستغنى بأحدهما عن الآخر فلا وجه لجعل كل منهما مدعي على حدة وان ما يثبت احدهما يثبت الآخر (قوله اذ هو أيضاً قائل الخ) لقوله بالقطع بعدم الوقوع لانه اذا قطع بعدم الوقوع صدق انه لم يقطع بالوقوع

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشيئة لصار مقتضى الاية أن تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هي اما مقيدة بالمشيئة كما هو رأى أهل السنة أو بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من أهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشيئة فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعياً * وحاصل الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه تجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب أيضاً لعموم قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللفاضل ههنا كلام يتعجب منه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه تجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الاية محتملة وآية الغفران المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه أن تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغائر وأصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنياً للآية المحكمة (قوله أى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة) أى لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل أعني كونه شفيعاً فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعاً لآخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة أو في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب أو في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي تعم الكبائر أى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر وأما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

(قوله لانه الكامل الخ) ولك أن تثبت كون المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصه بأنه لو لم يكن المراد ذلك لكان مقتضى الآية عدم تكفير الكبائر التي هي ما عدا الكفر وهو ينافي ما اقتضاه الاية الاخرى أعني قوله: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء: من تكفير ماعدا الكفر لمن يشاء كبيرة كانت أو صغيرة فيلزم أن يكون المراد بالكبائر أنواع الكفر او اشخاصه دفعاً للتنافي ومن ذلك يتوصل الى تقييد التكفير بالمشية للتصريح بالمشية في الاية الاخري (قوله لا نزاع في وقوعها) كما يدل عليه قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة (قوله كراهة التحريم) يعني ان المراد بالمكروه الذي يستحق الشخص حرمان الشفاعة بسبب ارتكابه هو الصغيرة لا ما لا يكون ذنباً (قوله لرفع الدرجة) أو المراد حرمان كونه مشفوعا لعدم دخول النار فيجوز كونه مشفوعا لخروجه منها

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أى تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الاية بمقتضي الاسلوب انما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق أهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقاً ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز أن يكون في أهل الكبائر أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لا انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني أن هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها نفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحتمل الخ) أى ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضاً على الاطلاق لانه يحتمل أن يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بأن يجئ الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ * نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير أيضاً لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز أن يكون الضمير راجعاً الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا ترى أنه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزاء العالم على السطح مع أن الضمير ههنا أيضاً راجع الى النكرة الواقعة فى سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا رجل في الدار لا كل رأساً وليس بشئ لان مراد المحشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافى كونها

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يريد ان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم من الآية لكن حصر جهة النفي في الكفر غير معلوم منها وقوله والمدعي انما يثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر (قوله تحقيقية) أى برهانية يقينية وذلك لانه يجوز عند الاصحاب العقاب على الصغائر فتحقق الشفاعة يمكن ان يكون بتحققها للصغائر دون الكبائر وأما عند الخصم فلما لم يجز العقاب على الصغائر فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحققها للكبائر فقط فتدل الآية على انها متحققة لاهل الكبائر على مذهب الخصم فتكون الدلالة المذكورة الزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجئ الشفيع بشفاعته) بدون ان تجئ النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم تقبل شفاعته بخلاف ما اذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل شفاعته لمفارقته عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله الا انه عرض له العموم الخ) لايخفى انه اذا سلم عروض العموم للفرد المبهم ولو من أمر من خارج فلاشك انه حينئذ ما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل النكرة حين وقوعها فى سياق النفي فى الامر العام لا فى

عامة بحسب الوضع النوعي المجازى ضرورة أن دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم لو قيل الخ) أى نعم لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى *لا يقبل منها* كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا أن عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ماقالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبنى على ماهو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغائر مطلقاً عندهم على ماقال في شرح المواقف ففيه أن قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل أن غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه أن العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان *وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية *ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات* من اتيان الاوامر وترك المنهيات *كانت لهم جنات الفردوس نزلا* فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند أهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضرة خالصة (قوله قالوا لولا الخلوص الخ) أى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيد الخلوص أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان

الفرد المبهم فكيف يصح القول بعدم استعمالها ههنا في المعنيين تدبر (قوله وجه البعد في الجملة) المشار اليه بجدا في قوله لم يبعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ماقالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة الينا والصواب في بيان رد ما قالت المعتزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغائر غير المجتنب أيضاً (قوله ان غير المجتنب) أي الغير التائب والا فلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عندهم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمغفرة بالنسبة الى المجتنب والتائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولا فانه مضرة من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الانابة في الآخرة عليه وفيه أن التعذيب في الآخرة من حيث الاذاقة مضرة ومن حيث انه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاهمال دون الكلية لا يفيد الانفصال ومن هذا علمت ضعف قولهم لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا أيضاً

النزاع في دوام أهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعياً ووجه الدفع ظاهر (قوله لاحتمال أن يكون الخ) لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قيل من أن الايمان في قوله تعالى * أنؤمن لك واتبعك الارذلون * ظاهر في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه أن الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة أو التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه * وباللام لاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء (قوله أي يحصل فيه منسوبية الصدق الخ) يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر أو المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن واعلم بجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبري لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية التصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما بين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار أو فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد (قوله كالسوفسطائية) فان له يقيناً بوجود العالم خالياً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح فيمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا أورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار المحشي الخيالي بقوله والاولى (قوله وأما ماقيل) أي في دفع قول المحشي الخيالي والاول أن يمثل الخ (قوله ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي) يريد ان التصديق المعتبر في الايمان الشرعي بعينه التصديق المعتبر في الايمان اللغوي لان نفس الايمان الشرعي هو الايمان اللغوي لانه ينافي ما سيصرح به الشارح من ان الايمان في الشرع الخ فعلى هذا لا يندفع ما ذكره القائل فتدبر (قوله وأما الشارح الخ) لا يخفى ان الشارح اذا منع حصول اليقين بدون الاذعان كيف يصح الحكم السابق بأن مرضي الشارح ان تلك المعرفة داخلة في التصور وأيضاً كيف يصح المنع المذكور وهو مخالف لصريح الآية الكريمة (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً المراد من عدم حصول الاذعان مجرد المكابرة والعناد وعدم التسليم والانقياد ولا شبهة في حصول اليقين لكثير من الناس مع عنادهم ومكابرتهم فمنع حصول اليقين بدون الاذعان محض مكابرة فالصواب اسقاط قوله وأما الشارح الخ أفاده الفاضل عبد الرسول

وقال فى كتابه المسمي بدانش نامه علائى دانستن دو كونه است يكي فهم كردن واندريافتن وآ نرا بتازى تصور خوانند ودوم كرويدن وآ نرا بتازى تصديق خوانند (قوله ان قلت يلزمه الخ) أى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الامرين اما اندراج يقين السوفسطاني أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطاني عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطاني ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عناداً واستكباراً (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقى عام شامل للظن والجهل ايضاً بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصراً توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه التى منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بكرويد وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعياً * قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً وأما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث أما أولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف وأما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص في المؤمن به فمعني التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقى تأمل فانه من مزالق الاقدام وأما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بأن المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقيا فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر الخ) يعنى ان ما ذكرهنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وتجهله كافراً يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة أى فى الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا الا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكره ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة انتفى فيها التسليم والقبول الظاهرى والحال ان المعتبر فى التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعتبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فالاشكال المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوراً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشئ يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب الى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذى يعبر عنه « بكرويدن » وان كان أمراً قطعياً فى نفسه غير شامل لما سوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولا فمن حيث اختصاصه فى نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عمومه بقرينة المقابلة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به اه

وكذا

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافرا نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وأنت خبير بأن المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقياً أو في حكم الباقي لا فيما هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والغفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله ولذلك الخ) أي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافياً فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلا (قوله على الامام) أي امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان تاركاً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تغاير محلي الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد المحلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يعرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواه صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لمحل الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد المحل

(قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في العمر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي

انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثانى انه التصديق لاغير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لا سائر مافي القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر مافى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا تفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل أن يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لايجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزء من معناه الشرعى (قوله لا نزاع فى ان الايمان الخ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وأن لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد عليه انه يحتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى (قوله ولايخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامية بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وأنت خبير بأنه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق و نفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى (قوله يرد عليه أنه ليس المعتبر الخ) يعني أنه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان

(قوله فلوجوه الاول الخ) يريد انه يستنبط مما ذكره المحشي الخيالي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذى هو ان الايمان التصديق لا سائر مافي القلب فلا يرد مانوهم ان قول المحشي الخيالي لان الايمان فى اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الخيالي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الخيالي وهو لا ينافي جعل المحشي الخيالى اياها دلائل على شيء آخر أفاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل .فان قلت اعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا نسلم احتماله في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله فى جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى يشمل الحديث الاول أيضاً اذ فيه تصريح بنسبة الدين الى القلب

مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملاً أو موضوعاً لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ماقيل الخ) أى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوى بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبارها مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام الخ) تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعنى نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الاحكام التى تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لا اعتبار الخ أى قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذى وضع له لفظ الايمان بازائه الا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مقصود من اعتبار دلالته وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أى يطلق لفظ المؤمن الخ) أى ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم أن يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما أعني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في انه أى التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهراً وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا أعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها أنه حقيقة في الاقرار (قوله لا يقال لعلهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ماصرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أولا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رداً آخر على الكرامية الخ) يعني ماذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المانع (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً على المصنف ومتابعيه على ماتوهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس رداً عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار

قوله في حق الاحكام) وأما في حق جعله مؤمناً والحكم بايمانه فتلك الدلالة المجردة عن تحقق المدلول معتد بها ومعتبرة لاقتضاء الوضع اللغوى والشرعي الاعتداد بها في ذلك ثم المراد بالاحكام الاحكام الاخروية لا الدنيوية التى يقتضيها ظاهر الشرع مثل الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين اذ تلك الدلالة المعراة عن تحقق المدلول معتد بها في حق هذه الاحكام أيضاً (قوله لتحقق اللفظ الدال) أى لتحقق صدوره عنه (قوله غير وارد) لانه اذا كان المعتبر عندهم مجرد الدلالة لا تحقق المدلول يعلم أنهم لا يشترطون الموطأ وإلا لكان المعتبر عندهم الدلالة التى تحقق مدلولها فحسب هذا خلف

ركناً لازما لا يحتمل السقوط أصلا حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر علي الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشأنه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما اذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ماقال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفافليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان جزء الشرط شرط أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام)لا ختتام الوحي وأتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكثره بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر واحد وهو ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل)وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ) أي وقد يتوهم ان حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته بزيادة الازمان أنه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى أعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم اختلفوا فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) قال المحشي المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان بجر
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية اه (قوله هذا) أي ثبوت عطف الجزء على الكل في الآية الكريمة (قوله معدودة) أي مخصوصة لها عدد مخصوص محصور (قوله بهذا الاعتبار) هو اعتبار وجود الايمان بها (قوله كمال الاجمال) بسبب صيرورته تفصيلا (قوله فانه) أي فان الايمان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم فكلما زادت تلك الجملة الخ هكذا كانت عبارة بعض المحققين واختصرها المولى المحشي (قوله غير نفس التصديق) واذ كان عبادة أخرى غير نفس التصديق (قوله هما أبو علي وابنه الخ) هذه الحاشية بعينها نقلها المحشي المدقق عن المحشي الخيالي وقال في حاشية هذه الحاشية جباء بتخفيف الباء اسم قرية من قرى كاذرون فلا تغليب اه ويمكن أن يقال اشتهار أبي علي بالجبائية دون أبي هاشم يصحح التغليب (قوله جزء من الايمان) أي
لاعينه اذ كلمة من في قوله من الايمان تدل على الجزئية

انتفاء

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت النوافل مما تقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزء منه ان وجدت فلم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك الخ) أي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أي فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا او مقدوراً ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد أو غير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها او اجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من ان المأمور به لابد وأن يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ) تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي أي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن أن يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكماً ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر المحشى الخيالى ان ما كان التكليف به بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل ذكر المولى المحشي بعد ذكر الشيء المكلف به بحسب نفسه الفعل والا فسوق العبارة أن يقول نفس ذلك الشيء (قوله الا بهذه الحيثية) أي الا من حيث تعلقها بالسبب المستلزم لذلك المسبب لان المقدور ليس الا السبب (قوله فهو عدول الخ) قال المحشي المدقق وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل عدول أيضاً عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول اه (قوله نقيض ذلك العلم) أي نقيض متعلقه اذ النقيض للمتعلق أعني المعلوم لا للعلم كما مر في صدر الكتاب (قوله ان تنسب العلم) أي هو هذا القول الى آخره وهو قوله حتى لو وقع في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وانما قررنا الكلام هكذا لان الظاهر ان قول المولى المحشي والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

جاصلا بالاختيار أولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون المعرفة الخ) اذلا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله قلت التصديق الايماني الخ) يعني ان ماذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينيه الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده أن التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو أمر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقاً سواء كان بالجوارح أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفاله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله أي لم نجد في قرية لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط أحداً من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب أن يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتاً غير بيت من المسلمين مثلا أو كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا أحداً الا أهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز أن تكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتاً كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى * يغضوا من أبصارهم * أى أبصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها أن لا يصح اطلاق مدخولها على ماقبلها الا انه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بأن يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما

(قوله الا باعتبار المتعلق) فتعلق التصديق الايماني هو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ومتعلق التصديق اللغوي والمنطقي هو النسبة مطلقاً (قوله غير بيت من المسلمين مثلا) أشار بقوله مثلا الى انه كما يجوز حين كون غير صفة ان يراد من البيت نفسه كما قدره المولى المحشي يجوز ان يراد أيضاً أهل البيت ويكون التقدير حينئذ فما وجدنا أهل بيت غير أهل بيت من المسلمين وحينئذ يعلل كذبه بكثرة الكفار فيها لا بكثرة البيوت ويكون ذكر المحشي الخيالي كثرة البيوت في تعليل الكذب غير ملائم لشيء من التقديرين اذ كلاهما يعللان بكثرة الكفار فمن هذا علمت انه لو أسقط قوله مثلا لكان أولى الا ان يراد انه اشارة الى مجرد تقدير آخر بدون لاحظة كونه ملائما لتحرير المحشي الخيالي

وجدنا الخ رعاية لفواصل الآى فأصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لماصح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلامعنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء أيضاً لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله الخ) أي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى * ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الخ) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ماهو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة مايصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهي فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من يبتغي مالا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموما (قوله أى فيما أرسل الخ) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما أخبر فيلزم أن يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخباراً لاستلزامهما اله فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه اجمالا وأما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها أحكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى أن يقال الخ) حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلمنا آمنا بأن يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله بأسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمنا وأيضاً لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام أسلمنا اذ لا معنى لامرهم بأن يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على مايدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمة) أى في مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

(قوله ان يكون الصلاة والصوم الخ) أي ان يكون جميع ماجاء به النبي عليه الصلاة والسلام من حيث المجموع غير مقبول والا فلا بطلان للزوم كون الصوم وحده أو الصلاة وحدها أو نحوهما غير مقبول فان قلت فعلى ماذكرت لا يكون ماذكره المولى المحشي مغايرا لمفهوم الاسلام والكلام فيه قلت من المعلوم ان مفهوم الاسلام ليس نفس الجميع المذكور بل جميع المذكور ماصدق للاسلام والماصدق مغاير للمفهوم كما لا يخفى (قوله فالمعنى فيما أرسل من أوامره الخ) وقد يتوهم ان التصديق لا يتعلق بالاوامر والنواهي فالتعديل على الجواب الثاني وفيه انه ليس المراد من التصديق فيما أرسل كون المصدق به مضمون ما أرسل بل المراد ان المصدق به كون ما أرسل من عند الله لا من عند نفس النبي عليه الصلاة والسلام ولا شبهة في كونه أمراً خبريا صالحاً لتعلق التصديق به (قوله والنهي عن الشيء الخ) هذا بيان لقول المحشي الخيالي مثلا

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفي الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام أن تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه أن المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام أن تشهد الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط الخ) أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطأة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشئ الخ) أي ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعي بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت استلزام الاسلام الايمان وأما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان وأما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له أعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه أقول للموجه أن يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجوده وجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (قوله من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (قوله انه المنجى والمردى الخ) يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها أى التى يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي بالخاتمة فان من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان مبناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أى ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعني انه يفعله البتة وان كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها موجباً للسفه والعبث (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن أن يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار أن يختار أيهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال

(قوله لكن يرد عليه أن المعارضة الخ) لقائل ان يقول ان المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع البداهة بأن يدعى المستدل بداهة مقدمة دليله فحينئذ تكون المعارضة مع البداهة لا مع الدليل وكلام القوم مشحون به ومصرح به أيضاً فى كتبهم ويحتمل ان يكون المستدل بقوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع ادعى بداهة هذه المقدمة ويؤيده اطلاقها عن الاستدلال عليها (قوله عن توجيه الكلام السابق الخ) يريد انه قد قرر ان قوله فان قيل عليه الصلاة والسلام معارضة في المقدمة وتلك المقدمة كانت قول الشارح في أول هذا الشرح لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والذى ذكره الشارح فى خبر هذه المقدمة هو قوله وذلك حقيقة التصديق وهذا القول يدل على ترادف الاسلام والايمان لا على مجرد الاستلزام وما ذكره الموجه لا يفيد الا الامر الثاني وفيه تخطئة للموجه من وجه آخر حيث علق قول الشارح فان قيل بكلام المشايخ حيث قال فلا يرد سؤال على المشايخ وهو على ما قرر متعلق باول ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على انه لا يصح من العبد ان يقول

حكمة

حكمة خفية لا نطلع عليها وأما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لايناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم أمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لابد من قيد يوافقه الخ) يعني لابد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فان ادعي أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه ثم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لايخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه أمر أو نهي الخ) أى أمر ونهي بأمر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء أيضاً فلا يرد ماقيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز أن يقصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسي بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه في التابوت على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ أوحينا الى أمك مايوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أى جبرائيل * ان لاتحزنى قد جعل ربك تحتك سريا * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه الصلاة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أو فى المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى فى الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع فى اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي فى زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انا مؤمن ان شاء الله (قوله لم لا يكفى الخ) قال بعض المحققين الارسال الى الواحد كحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهما لهم بواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهى لا يستلزم النبوة قطعا وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن فى زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة ومالم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهى نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله فناداها من تحتها أى فناداها من أسفل مكانها فظاهر وأما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الخ) أى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له فى ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الاية وبهذا اندفع ما أورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على النعيين وهو كلام الله تعالى الذى أشار اليه بقوله أحدها أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ (قوله وماروى من ان عيسى عليه السلام الخ) يعنى مايورد من ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعتنا فلا نسخ (قوله على انه الخ) أى على انا نقول يجوز أن يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب) أى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد أسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء وأشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وأتباعهم وقيل اشراف يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما أعز ما الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضى الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ماقاله بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين أدائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بعدم اهتمامه بشأن الحديث وان وافق القياس لفوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر

هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر بالالهام

(قوله بلا واسطة النبي) الذي هو القاء المعنى في الروع بطريق الفيض وهذا القيد لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها بالالهام لا بالكلام المنظوم وقوله فى اليقظة احتراز عن الامر فى المنام وهو أيضاً لاخراج أم موسى باحتمال ان يكون أمرها في المنام لا في اليقظة وسيظهر كل ذلك إن شاء الله تعالى (قوله قبل الواقعة) التى هى الاكل من الشجرة يعني ان كون آدم رسولا بعد الهبوط مسلم لكن قبله غير مسلم (قوله وهو قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) أي ماذكره في حيز هذا القول وهو قوله أحدهما ما تواتر من أحواله الخ ولظهور المراد حمل قوله وقد يستدل الخ على الاستدلال الثانى (قوله الاحتياج اليه) أى الى الجزية التى هى المال المقدر على امان الكفار (قوله من خالص ماله) لا من خمس الخمس المشاع بين الغزاة (قوله بمذاكرته) مع أصحابه حال كونه حين المذاكرة كائنا (قوله من اشتدت غفلته) أشار به الى ان الغفلة الضعيفة لا تخل بالرواية لزوالها بما ذكر من بذل المجهود ثم الثبات

كماله

كاله بأن يكون المرء منزجراً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عداته وأما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله أيضاً وهو البيان اجمالا بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطاً عادلا في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً او من غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من أئمة الحديث فان كان مجملا بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح لا يكون جرحاً وان كان مفسراً بما هو جرح شرعاً اتفاقاً والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله اذ لو جاز الخ) يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازاً ووقوعاً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهو الخ) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القاضي الخ أي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهواً لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وتقصد اليه وأما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمعتمد أنه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقاً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) أي في الاحكام التبليغية كذباً كان أو غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي (قوله ويرد عليه الخ) أي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على أنه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للمقصود (قوله اذ أولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً منقوض بدعوة الخ كما توهم وحاصله انه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله لا تخافا انني معكما أسمع (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جعلا له شركاء فيما آتاهما * أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وأعلمنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه الخ) أي في عبارة الشارح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) أي فيه من التكلف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله وقد يوجه) أي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على انه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله والاولى أن يستدل بقوله أنا أكرم الاولين الخ) وأما قوله عليه السلام لا تخيروني على أخي موسى وما ينبغي لاحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى * فتواضع منه

(قوله لو تم) أشار به الى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة من الانقياد بسند انه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الانبياء مؤدياً الى النفرة المذكورة لكن لم لا يجوز ان لا يكون الصدور عن الانبياء كذلك ويكون هذا من جملة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله كما أعلم الله تعالى موسى الخ) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله والله يعصمك من الناس (قوله نسبة الذنب) أي المنسوب ظاهراً الى الانبياء وقوله الى غير الانبياء صلة الصرف

ويجوز أن يكون توقفاً منه فيل عليه كونه أفضل أو منعاً منه في أصل معنى النبوة على ما أشير اليه بقوله تعالى * لا نفرق بين أحد من رسله (قوله اذ الاصل في الاستثناء الخ) أى الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسيماً منه حقيقه وانما جعلوه قسيماً نظراً الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بأن أمر الاعلى الخ) أى وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفر الى آخره بأن الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الاعلى يستلزم أمر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى الفيلتين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر (قوله فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليباً للاكثر على الاقل أو الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر أحدهما عن الآخر (قوله أى الكل متحد من حيث انه) أى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمه في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها كلاما نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم أى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العيني وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان أريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضميرهو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى أعلى المراتب وأقصى الدرجات كان نظمه فى أقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان أريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أى في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد الخ) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويكون معنى الكل متحداً من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشي أخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفاً تفسيريا لكن التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول أنسب بقوله الخ) أى التوجيه الاول أنسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره أفضل كذلك

لقائل ان يقول هذا مناف للآية الاخرى المصرحة بنسبة السجدة الى الملائكة وهى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس ويمكن ان يكون التأمل اشارة الى هذا (قوله وفيه تأمل ظاهر) نقل عنه وجه التأمل ان الاعلى لما فيه من الخصوصية اذا كان مأموراً لا يكون الادنى أيضاً مأموراً لما انه ليس فيه تلك اه وفيه ان مطلق الامر وان كان كذلك لكن المراد هنا الامر بالتذلل ولا شبهة في ان أمر الاعلى بالتذلل يستلزم أمر الادنى به كما لا يخفى فالتعويل في توجيه التأمل على ما ذكرناه آنفاً (قوله فان جميع الكتب واحد الخ) أي جميع ما يدل عليه الكتب وكذا الكلام فى قوله في أنفسها وفي قوله لكون جميعها كلاما نفسياً ولو لم يؤل بما ذكرنا لم يصح الحكم بوحدتها من حيث ذاتها لما سيصرح به من تعددها بحسب ذواتها التى هى الانظم المتعددة وينافي أيضاً ما سيأتى من حمل الوحدة على الكلام النفسي لا على الكتب (قوله من حيث النظم) يريد انما تعددت ذواتها

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال أنسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بأن يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلا أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المعراج من السماء الى العلا أيضاً مشهوراً ليس مخالفاً ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق العلا حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بأن المراد الخ) أي قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماها الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجاب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سنة بضم الارهاص الخ) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم أو الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة أو يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لا نسلم ان المدعي ليس الا ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهور أمر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة أيضاً قائلون بها والا أي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها لفظياً في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال زكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن زكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله أنى لك هذا قلنا يجوز أن يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما أي مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة أشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقف أو زيدت ما الكافة في آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت في آخرها الالف أو كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا

(قوله من تلك الحيثية) يريد بها كونها كلام الله تعالى (قوله لكنه خلاف الظاهر) لاحتياجه الى تقدير دال (قوله من غير نص يدل عليه) ينافيه ما ذكره بعض المحققين منهم من قال المعراج معراجان ما رواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم أو الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق وما رواه أبو ذر وكان في المنام من بيت أم هانئ ولم يذكر فيه البراق (قوله على ما مر في صدر الكتاب) قال المحشي الخيالي هناك والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله عقيبه فيكون من ترتب الامور على أسبابها (قوله ولا يخفى فساد ذلك) فان المعتزلة ينكرون كرامات الاوليا وأهل السنة يثبتونها (قوله بمعنى الفراق) يريد انه كان في الاصل كذلك ثم استعمل بمعنى مكان الفراق أو زمانه وتعيين أحدهما موكول الى مناسبة المقام له كما يفصح عن ذلك قوله فتقدير جلست بينكما الخ (قوله أى مكان فراقكما) أي جلست مكانا أنتما مفارقان عنه وهو

في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها الازمنة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في اللباب لكن قال الشارح الرضي يد خلان الماضي والمستقبل أيضاً وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله وفيهما معنى المجازاة) أى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق أمر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجأة وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي* فبينا نحن نرقبه أتانا* فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجرداً عن كلمتى المفاجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن في تينك الكلمتين أى كلمتى المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهم لم يعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما أن يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كأنه عامل في اذ واذا الا ان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف الزمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي فى بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذ رأى هذا بين أوقات قيام زيد في ذلك المكان أى مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين أوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقروناً بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي أفضلية أحد على أبي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت أفضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل أفضل من زيد يفهم منه اثبات أفضلية زيد قطعاً (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت الخ) يعني اذا أريد البعدية الزمانية فان أريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحاً على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بعثته وان أريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء أريد بعد موت النبي أو بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحاً على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحاً ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والخضر والياس الخ) وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أى أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله وأما كثرة الفضائل فمما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر وأما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضاً غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وههنا لو فرض ان العامل في بينا وبينما الجواب لزم كونهما مقدمين من وجه هو التقدم الذكرى الذى يستدعيه كون ذي الجواب مقدما على الجواب ومؤخرين من وجه هو كونهما معمولين للجواب المؤخر ولك أن تقول ذلك الجزء هو الجواب فمن وجه كونه عاملا فى بينا وبينما يستدعي كونه متقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتى المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحاً على من مات قبل الخ) انما قال صريحاً لانه اذا أفاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذى نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم أفضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والخلاف في تعيين أفضلهم وفى خلافتهم وأما فضله على التابعين فيفهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

يمكن بان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولاسبيل الي الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفها فى نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً (قوله والمشهور ان أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان فى يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان فى اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه) متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وظن ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطرار أمر الامامة لا يكون أصوب في بدايتها فرأي التأخير أصوب به حتما (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة أو لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشي هذا المعني ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب أولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما فانه خالف معهما أهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي أن يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الادلة) أى قوله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الخ وقوله ولان كثيراً من الواجبات (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا (قوله وقد يقال المراد بالامام الخ) أى المراد بالامام فى الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * انى جاعلك للناس اماما * أى نبياً فالمعني من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال (قوله والمعصية ضلالة) أى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه انما يلزم المعصية الخ) حاصله تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسيه أيضاً (قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكر الخ) يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب أخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذنباً أن يكون ظالماً اللهم الا أن يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما اشتهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً بالفعل لجواز أن يكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصيا حتى يكون ظالماً ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى الخ على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اباء لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم ان الظلم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعنى على تقدير أن يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فرق ظاهر) اذ مدار جواب الشارح على اعتبار كون الخلافة كاملة غير مشوبة بشيء من المخالفة وعلى كون تلك الخلافة أيضاً متصلة متتالية على ما يدل عليه قوله وبعدها فقد تكون وقد لا تكون ومدار جواب المحشي على مجرد اعتبار التتالي والاتصال بدون اعتبار كونها كاملة هذا وأنت تعلم أن الجزء ليس مغايراً للكل فتوهمية عدم مغايرة هذا المعنى لما ذكره الشارح وهم (قوله فلا اشكال) أى بعدم دلالة الحديث على المطلوب وهو المذكور بقوله السابق فيه بحث لانه بظاهره يدل الخ (قوله فلا تدافع بين كلاميه) لكن حينئذ يندفع الجواب المذكور بقوله قلت قوله حقيقة العصمة الخ وحمل العصمة في قوله فغير المعصوم على المعنى الذى ذكره فى شرح المقاصد لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب حينئذ ما ذكره المولى المحشي في الحاشية السابقة أو على ما يأتى من المحشي الخيالى

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ماهو رأى أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب بأن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده مافى تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آنى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الاية انما تدل على نفي الوصول وهو أمر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعاً (قوله لانا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدري للوصول أمر آني والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) أى على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ) يعني ان أريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب أعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أي النصيف مكيال مخصوص أصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يجىء النصيف بمعني النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعني الحديث لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوابه ثواب انفاق أحد من أصحابي مداً ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نياتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فأحبهم بحبى) اشارة الى أن الجار متعلق بما بعده لا دون المعني المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بحبى صلة وأداة للفعل مكملة اياه وهو واحد معانى الباء على مافي شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ماقاله الفاضل المحشى لفوات المعني الذى ذكره المحشي بقوله بمعني ان المحبة المتعلقة الخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد بذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلوا المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل

(قوله كما في وصف المؤدى الخ) أى كما يقال من يؤذي المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه مختصاً به بل يوجد بأى ذنب صدر عنه فالكلام المذكور لمجرد تصوير تقييد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا تدل على نفى بقائه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وفاسقاً فيصل اليه عهد الامامة وبعد صيرورته فاسقاً لا ينعزل اذ لا تدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدوثه بل انما تدل على عدم حدوثه أولا لكون الوصول آنيا حادثاً في الان (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك ان الوصول كما يطلق على الوصول الآني الذى يحدث في آن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقى زمانين أو أكثر والآية تدل على نفى مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معني لنسبة ذلك المكيال المخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان معناها المكيال الذى يكيل به ذلك الاحد ما أراد أن يكيله (قوله بمعني النصف) كالعشير بمعني العشر (قوله لفوات المعني الذى ذكره الخ) وذلك لان المعنى الذى

النسخ لكونه حكماً شرعيا ومثال النص قوله تعالى * مثنى وثلاث ورباع * فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ماوراء ذلكم * ومثال الخفي قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلايجب غسله في الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنباً فاطهروا * بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى * وحرم الربا * لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد أى فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولهكن المستحل الخ) يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين أحدهما أن لا يكون مؤولا أصلا أو يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أى اذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لايدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لايدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجباً للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعاً ظنياً فلايكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعياً فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره (قوله أى على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم أن يكون المعتزلي مطيعاً أو عاصياً كافراً لانه اما آمن أو يائس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم أن لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لافي ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولايخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لان أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المقصود دفع ماذكره الشارح فيماسيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلايتحد القائل بالقضيتين فلااحتياج الى الجمع (قوله اي اطلاعه الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة مايتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقاً سواء كان بلاواسطة أو بواسطة القاء الجن (قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الخ) أي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رئي فعيل) من رأى يرآى فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا او قربا من الجن (قوله وتابعة اسم الفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غوراً أى سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه) اذ هو ما أفتى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يرادون) أى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع

(قوله ليصح ترتب قوله الخ) يريد أن قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً وقوله يائس ناظر الى قوله عاصياً وقد حمل اليأس ههنا أى في قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضاً فيجب أن يكون الجزم والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب أن يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضاً لشئ واحد فيكون الجازم والعاصي واليائس واحداً وكذا الجازم والمطيع والآمن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى اللغوى لاهل القبلة فظاهر المنع وان أراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحى فمسلم لكن لابد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً للفظ أهل القبلة بالنقل والظاهر عدمه

عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعني لا نسلم أنه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه أحق وأفضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام أيضاً حقا يشعر بذلك قوله غير هذا أوفق بصيغة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعنى ان الاجماع بأن الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهادات والبحث في الاجتهاديات الثابتة حكما بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (قوله على ان القياس الخ) أي على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعنى ان أريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعي ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو اتفقت التفرقة بين الاشخاص فيها وان أريد أنه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الي الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا أو غيره فممنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فأفتاه أحدهما باباحة النبيذ والاخر والاخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا لمقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعني ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفضل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر علي عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعنى أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلي كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الاية علي عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل علي جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى أورده المحشي (قوله لكن الثاني أولى) يعني ان تخصيص العالمين أولي من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الي التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها) وفى حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال أحمزها أى أمتنها وأقواها كذا في الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة الملك بالنسبة على عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومه*

هذا نهاية ما أوردت ارادة فى هذا الكتاب * مستعيناً بالملك الوهاب * وعليه التكلام فى كل باب *

والحمد لله على الانعام * والصلاة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله وأصحابه الكرام

تم بحمده تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردى) بمطبعته

في سنة ١٣٣٢ هجريه بعد السعي الكلي في تصحيحه وتنقيحه

(قوله ولم يترجح أحدهما عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً ان قول احدهما أقوي عنده ولو كان عامياً وحينئذ يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به (أى بأن للعامى الترجيح) الشيخ ابن حجر فى التحفة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهاد المجتهد الذى قلده المقلد الذى صار بعد ذلك مجتهداً لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذى من جملته رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذي هو شق من المدعي (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذى هو لازم عدم التخصيص مطلقاً أي فى الآل وفى العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما مشى عليه المحشي الخيالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح وليكن هذا آخر التحرير والتحبير فى هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستمد المعونة فى المبدأ والمصير فهو

الجزء الثاني

﴿ من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية ﴾

﴿ للعلامة الثاني * سعد الدين التفتازاني ﴾

المشتملة على حاشية العلامة المحقق ﴿ قول أحمد على الخيالي ﴾ مع منهواتها
وعلى حاشية المحقق المرعشى على (قول أحمد والخيالي) مع منهواتها
وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتيها (ولي الدين
والكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين
الرومي على الخيالي وعلى حاشية
المحقق محمد الشريف على
الخيالي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها
وبهامشها المرعشى مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول وموافق
فى البحث * وثانيا بعد اتمامما ذكر تأتي حاشية العصام وحدها فى الصلب
وبهامشها حاشيتان عليها * أحداها لولي الدين * وثانيتهما للكفوي
مفصولتان بالجداول * وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع
الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾

مرعشي على قول احمد والخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام ﴿ وبعد ﴾ فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساچقلي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة فى الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة فى قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلمي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالى ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لى تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما ولما لم يتيسر لى ترتيبها وتبييضها أرسلتها الى الفاضل الذكي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويبيضها فنقلها الى قراطيس ثم أرسلها الىّ فنظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاه الله خيرا وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها . لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة . (وهذا) أوان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارتحال الى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا الا لعبا ولهوا * فيالهفي على فائت العمر فى الهوى * المعاصي شتتت أمري وأثقلت ظهري وأدبر ريعان عمري وأصفرت الشمس وقرب المسا وما أخذت زادا من سوق الدنيا للسفر المظلم والهول العظيم فيا أسفاه ويا حزناه فمن أفقر مني الى الله أنهض اليه بقلب حزين وأقوم مقام سائل مسكين أشكو اليه فاقتي وغربتي ثم حيرتي وانقطاع قوتي لعله يرحمني * وسعة رحمته تسكن روعتي فحسبي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي (وبحمدك)
واضمرت قول أحمد

حاشية قول احمد على الخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلوة على أفضل انبيائك وخير أصفيائك

(١) ومعنى سبحانك أنزه تنزيها لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع مالايليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

(قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) فى تفسيره أي أنزهك اللهم تنزيهاً أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل واضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتابا حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضربا على ماأشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسبيح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه فى علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا فى ذكره على طريق الخطاب لانه لمتعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) فى ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) فى ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهما كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان فى الكلام قهرا للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

---

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

وبحمدك للحال تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لايحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقعه (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به فى المطول ومعنى التسبيح التنزيه أي نسبته تعالى الى النزاهة والحمد هو الثناء باللسان فكيف يحصلان فى زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا (قلت) يجوز ان يكون التسبيح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته وتمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد مايوجبه من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتمشى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشى على آلائك • (والحاصل) ان ههنا أربعة احتمالات لان الواو اما للحال أو للعطف وعلى كل تقدير فالحمد امامضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي الصورتين منها انتفت الملائمة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتثال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسبيح وجعل الحمد تبعاً وقيدا له (قلت) التسبيح وصفه تعالى بالجميل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التى من جملتها التوفيق للتسبيح ذكرا للمنة ودفعاً للعجب (وحاصله) الاعتراف بان التسبيح نعمة من نعمه وليس من نفسي ولذا استتبع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانك مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى النزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجميل (قلت) بل حصل لان نسبته تعالى الي النزاهة (٣) يتوقف على كونه موصوفا بالنزاهة

> وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لاولئك *
> (قوله الحمد لمستأهله) الحمد هو وصف المختار بالجميل مطلقاً على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالنزاهة بطريق اقتضاء النص وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضل من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاحاجة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلانفهامه من قوله على الجميل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجميل مطلقاً) أي اختياريا أولا والباء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجميل ههنا المحمود به وموصوفه النعت أو الشيء (قوله على الجميل الاختياري) لعل على للتعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام فى مغني اللبيب فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم أي لهدايته اياكم

---

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد مايوجبه ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان مايوجبه فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكن بقرينة التلبس يخصص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى مايوجبه يعني ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخصص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعني وبالالاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك ففي الاولين لايصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبالآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عينها ففي الكلام ركاكة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركاكة حكم بعدم ملائمته (منه) (قوله مايوجبه) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجميل لكونه موفقا للعبادة او التقوى والمراد هنا التوفيق للتسبيح تأمل (م)

(٢) لاسببية فلا يكون قوله على الجميل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشاف) اه (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به فى عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذينك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة أو المراد منهما الحمد كما هو الظاهر فى الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه مايعتبر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول ينبئ عن التعظيم لانه انما يخالفه فى الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبئا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريا اعتبر فى الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف) يعني من جعلهما أخوين وجمعهما فى تعريف واحد أقحم لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلهما أخوين لاتحادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماهما لا لبيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوى على ماقيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لا انها (٤) تثني به أو بسببه لجواز ان لايسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى) الاخير (٢) تتوقف على ثبوت المدعى ففيه مصادرة فتأمل فانه دقيق . (ثم) ان المتبادر من الباء فى قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به فى نظيره فيكون اثباتا لعموم الممدوح به (لكن) لايناسب اذ لانزاع في عموم الممدوح به لغير الاختياري كالمحمود به بل النزاع في عموم الممدوح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو قال) على الجمال لكان أظهر (قوله ويقال مدحت اللؤلؤة) في (بعض) (ويكون)
النسخ بالواو العاطفة (وفى) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه اثباتا لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفائها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه) هذا رد الاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ماعرفت فى التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون للسند مساويا للمنع

قال صاحب الكشاف بعد ماقال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار فى مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجنان أو الاركان * وأما المدح فمرادف للحمد على مايستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجميل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفائها وقال صاحب الكشاف في

(١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه فى المعنى وقريناً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع فى ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فاورد كلمة أما دفعاً لذلك التوهم (منه)
(٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما فى المفهوم والترادف هو الاتفاق فى المفهوم أيضاً (منه)

---

(١) فحينئذ يراد فى تعريف الحمد تقييد الجميل بالاختياري وفى تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه)
(٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختياريا أولا وهو أول المسئلة (منه)
(٣) على بناء المجهول والمصرح الخلخالى على التهذيب فى الوصف بالجميل ويفهم أيضاً من تقديم أبي الفتح فى حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لايمدح بغير فعله يعم الاضطراري وعدم الفعل منه أصلا (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطراري لانها في شأن من أحب ان يحمد بما لم يفعله أصلا فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلا فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطراري فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلا فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (اسناده) الى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد اذ لايلزم من انتفاء المدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير مايسند اليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشاف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المنقول بان في نظره نظرا يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشاف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لايكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لمذمومية حب المدح في نفسه وان صح المدح على ماصرح به في كتب الاخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الاول راجح لان الذم لو كان لاجل كون حب المدح منهيا عنه لما كان للتقييد بما . تفعلوا وجه ظاهر لان حب المدح منهي عنه مطلقا سواء كان بما فعلوا اوبما لم يفعلوا (ان قلت) المنهي عنه الحمد بغير فعله لا المدح (قلت) المنع ليس استعمال لفظ الحمد بل معناه وهو الثناء على الجميل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لايخفى عليه ان الرجل لايمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين انزل فيهم (ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا) فان قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن مَخبَر (٢) رضي الله عنه واخلاق محمودة * ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب * والمشهور ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانفهام نظر يعرف بالتأمل منه

(٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه)

(٣) لا سيما في المصادر لان المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

ثبت انه لايمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله أيضا فما تقول في دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان الممدوح عليه حقيقة هو المخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحا عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منعه أيضا بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) يشعر انه (٢) اذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر • وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ماهو بالنظر الى نفس اللفظ لما سيذكره ان اللام لايفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضا وان كان المتبادر بالنظر الى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن يرد على قوله أن الاية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه)

(٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لانه لا ينفي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلاوصف الأولوية (منه)

(٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وان كان في المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد متميزة في الخارج بل في الذهن فالاولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أوبناء على ان اللام الخ) حاصله ان اللام لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس تينج ان اللام لا يدل الا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشاف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد) هذا لامرين (الاول) انه لما حكم بخفاء قرائن الاستغراق وحكم بانه لا يكون ثمة استغراق كأن سائلا أورد على الاول أن مقام الحمد قرينة على الاستغراق لان هذا المقام يقتضى المبالغة وهو انما يكون بحصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستغراق (وعلى) الثاني بانه ان أريد انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز ان يكون الاستغراق بمقتضى المقام كما عرفت (وان) أريد انه لا يكون ثمة استغراق أصلا فممنوع (فأجاب) عنهما بان الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس أيضاً فلا يعين المقام الاستغراق (و) الامر الثانى انه لما جعل مبنى رد صاحب الكشاف أحد الامرين المذكورين كأن سائلا قال يجوز ان يكون مبني حمل صاحب الكشاف اللام على الجنس دون الاستغراق هو ان افعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى حتى ان كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول (فأجاب) عنه بان مبني كلامه لو كان ماذكروه لما صرح بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لانه ينافي ماذكروه من المبني (وأما) انه كيف يقول صاحب الكشاف بهذا الحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد ذكره المحقق الشريف مع جوابه فى أوائل حاشية المطول فارجع اليه(١)(قوله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) القصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعذر الاحاطة بصفات الشئ كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخري مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا (ولا)

> أو بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشاف بان فى قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس فى الحمد لله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص فحينئذ يفيد ماأفاده الاستغراق لان قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع أفراده عليه وهو ظاهر بل هذا أبلغ من الاستغراق اذ لادلالة فيه على القصر الا ان يجمل اللام الجارة لتأكيد التخصيص

يمكن نفيها عنه بل القصر حينئذ اضافي فيكون بالنسبة الى الاتصاف بكونه للمخلوقين وظهر من هذا التقرير ان المراد من الدلالة على اختصاص الحمد به تعالى الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كا) على الموصوف على عكس الملزوم (٢) تدبر (قوله اذ لادلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه انه ان أجرى الكلام على ما حققه التفتازاني فقد صرح بان المعرف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستغراق القصر دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستغراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط به تعالى لا على حصر الحمد فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبوالفتح ففيه ان التحقيق ان لام الحقيقة لا يفيد القصر أيضا كما أشار اليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص فى مثل الحمد لله على

---

(١) حيث قال فان قلت جعل المحامد باسرها مختصة به تعالى ينافى القاعدة المشهورة من الاعتزال لان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشاف اليه مع تصلبه في مذهبه قلت هو لا يمنع ان تمكين العباد واقدارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه)
(٢) (وجه التدبر) ان كون اللام كذلك لا يكون الا اذا اريد بالحمد المحمودية او المحمدة اذا اختصاصها به تعالى إختصاص الناعت بالمنعوت واما اختصاص الحمد بمعني الحامدية به تعالى بمعني حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق انما قلنا بمعني حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على ادعاء ان لاحامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالي حينئذ اختصاص الناعت بالمنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نبهناك عليه آنفا بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفادا من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفادامن لام التخصيص فى الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالا على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف فى حاشية المطول فى بحث تعريف المسند (١) (قلت وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالا على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لاوجه للفرق بينهما فى الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لايدل على القصر أولا وبطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول وسلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحشي عليه تأمل فتأمل (قوله فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشاف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسبه قول الشاعر فأنت الذي نعني لكن لايصح ذلك في مثل قولك زيد مصل أو حسن الوجه ولا يثبته قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز فى النسبة انما يكون بان يثبت الصفة فى الحقيقة له تعالى لالغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الاتصاف بالمبدع بفتح الدال (وأيضا لايلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكفي ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضا بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركبا فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازا عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خالق لصلاته (لكن) الدليل المذكور لايثبته لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضا) لايلائمه قول الشاعر فأنت الذي نعني (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع المحامد ثابتا له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الايقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد

فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله ان كل حمد من كل حامد وان اجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القتبي شعرا

اذا نحن اثنينا عليك بصالح * فانت كما نثني وفوق الذي نثني
وان جرت الالفاظ يوما بمدحة * لغيرك انسان فانت الذي نعني

---

(١) حيث قال ينبغى ان يحمل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهرا لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لايوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة اهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع المحامد لان المجاز فى النسبة لا يصحح ان يراد من الحمد المحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً فى النسبة الخ (عن)

(٥) (قوله) ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد اريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بجميل له مع ان حمله على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فيرد عليه ان حمله على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به * فيجاب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فانت الذي نعني ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والجواب (منه)

ري على غيره تعالى متعلق به تعالي من جهة انه تعالى مبدع الحامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام فى الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحامد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الايقاع ومجاز في المعنى المبنى للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ماصرح به ابن الدقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ماذكر والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعانى المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتف بدونه حيث لم يقل بعدما تيمن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء باسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان للتيمن مدخلا فى الاقتداء لكن يجب ان ينبه ان فيه فسادا آخر وهو ايهام ان للتعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بفي وهى لا تنافى ان يكون الامتثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالا بهما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول

أو جميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) الخ ذكره بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام

(١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول اقتداء بما شاع وفى الثاني اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وفى الثالث امتثال للحديثين (منه)

(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بفي حتى لو قال فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لم يلزم ان يكون للتيمن مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان يكون الاقتداء بتضمنه الذي هو تعقيب التسمية على قياس مانقل عن الخيالي ان الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل) التعقيب بل الظاهر ذكر التيمن هنا لان له مدخلا فى العمل بما شاع. (ومن) نظر الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التيمن وان أصدر الكلام بفي حتى لو قال الخيالي في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فمعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن «قال الخيالي اقتداء باسلوب الكتاب» الاسلوب الطريقة على مافي الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمعنى) ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبها الواقع فى الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه فى البدء فاسلوبه في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل فى الاسلوب (فالمعنى) حينئذ ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالاقتداء بذكرهما فى الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول احمد وهي المحمدة معني مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعني المجازي فاحتيج الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه)

(٢) ولما أمكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا فى نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (ع ن)

(٣) يفهم منه ان للتيمن) ويلزم أيضا الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام فقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

يتضمنه التعقيب على قياس مانقل عنه في الامتثال (ثم) ان الموصول فى قوله بما شاعان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعني الشيء أي الشئ الشايع فى أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فما قاله قول أحمد بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب فمناه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الايقاع بل بالايقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالاسلوب نفس التعقيب فالاقتداء باسلوب الكتاب بنفس التعقيب لابذكرهما مع التعقيب وان كان لاينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء فى ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لايقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب فى المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد ايقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لابمجرد الايقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لاينافى اعتبار البعدية (وفى) التوجيه الثاني يحتاج فى الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثانى يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لاتنافي التجرد عن اعتبار التعقيب ﴿قال الخيالى ومايتوهم الخ﴾ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فتدبر وبيان التعارض ان الابتداء فيهما حقيقي والباء فيهما للملابسة والملابسة بمعني المخالطة ٠(وملخصه) ان الحديثين ملابسان بهذه الامور الثلثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان(١) وجه التوهم ثلاثة أشياء فاقتصار قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التغاير الاعتبارى ليصح جعل أحدهما جزأ من الامر (٢) بل على التغاير الحقيقى وخامسها فهم كون آلتي التسمية والتحميد شيأ واحداً وستسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى ﴿قال الخيالى أو بحمل أحدهما﴾ ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومه اذ حمله على الحمد يكفي فى دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذمدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

كل أمرذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم لكن الامتثال بذينك الحديثين بمجرد ايقاع التسمية والتحميد فى الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتبة لايدل

(١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة اخرى وحمدلة اخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منها فى امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

(١) لايقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين فى دفع المقدمة الاولى جعلها واحدا حكما فعبر عنهما بالاول وتقرير الدفع انا لانسلم ان الابتداء فى الحديثين حقيقى لم لا يجوز ان يكون فيهما عرفياً ممتداً او في أحدهما حقيقياً وفى الاخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملابسة (منه)

(٢) فى القول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)

(٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن)

(٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذكر الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولها فان ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك (عن)

الذكر فليس امتثالا لمدلول الحديثين حينئذ بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقا أيضاً (والظاهر) من الامتثال بالحديثين بتمام مدلولهما بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحميد لان لفظة في تساعد ان يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لايستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير أيضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعيناً بامر الخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند نقيض المقدمة الممنوعة لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للمنع لكنه ليس بنقيض للمقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند نقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند أعم (قوله معنى الابتداء مستعيناً الخ) يعني معنى الابتداء مستعينابهما ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمتصفاً بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له على قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيداً اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلا عن فاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحشي الجاز بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانهما في مطلق الآن تسليم امكانهما (١) في آن الابتداء لجواز ان يكون تسليم امكانهما في المطلق في ضمن تسليم امكانهما في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت(٢) (وهذا) الآنات متساوية في عدم التجزء فتسليم امكانهما في واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على مافهمه ذلك القائل حيث سلم ماذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء فلو حمل(٣) كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ماذكره الخيالي من امكانهما في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعاً لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ماليس بمسلم عنده * وأيضاً بعد تسليم امكانهما في مطلق الآن لاوجه لعدم تسليم امكانهما في آن الابتداء كما عرفت و يمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدأ المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتبين أصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعيناً بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

---

(١) أي امكان الاستعانتين ع ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشي فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلافسلم ذلك وادعى التنافى بينهما في آن الابتداء وقال الـكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز ان يكون مراده الترديد بانك ان أردت ان لاتنافى بينهما فى نفسهما بمعنى عدم التضاد مثـلا فسلم غير مفيد وان أريد فى آن الابتداء فباطل * والحاصل ان توجه النظر ماذكره القائل * فان قلت لم لم يحمل كلام الخيالى على عدم التنافى بينهما فى مطلق الآن ولم يجعله محتملا آخر فى الترديد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سنداً أعم بحسب الظاهر اذ لايلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما فى آن الابتداء وان أمكن التصحيح بان الآنات متساوية فما لم يسعه واحد لم يسعه الآخر (١) والفارق غيرظاهر كما عرفت * لـكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافى بمعنى التضاد مثلا يكون سنداً أعم أيضاً فالائق ان يتركهما أو يذكرهما * لعل وجه التأمل مجموع ماذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى ان الملابسة تعم الخ * يعني ان التوجه المذكور على تقـدير حمل الملابسة على الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لاعلى الاعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل اذ بلاملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لايتوجه هذا النظر لـكن هذا على تقدير ان يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما اذا أول به كما سيشير اليه المحشي * فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيالى وتبيين مراده لاجواب مغاير لما ذكره فليتأمل فان المغايرة ثابتـة في الجملة (قوله على تقدير جعل البـاء للملابسة) فيه احتمالان الاول ان يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني ان يجعل كذلك لمجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجعل اما الخيالى أو غيره * ثم ان لافى قوله لايجامع الابتداء ساقط من بعض النسخ فاذا كان الجعل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لاكان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * وانما احتيج الى هذا التعليل لانه حكم بان المتوجه نفس النظر السابق وهو تنافى الابتداء مستعيناً بامر والابتداء مستعينا بأمر آخر والمتوجه هنا لايكون نفسه بل نظيره لـكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه ان الابتداء ملابساً بامر لايجامع الابتداء ملابساً بامر آخر لان مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملابسة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بان المتوجه نفس النظر السابق * وأما على تقـدير سقوط لا فمعنى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملابسة ثم ان الجاعل حينئذ لايجوز ان يكون هو الخيالى لان قوله ولا يخفى ان الملابسة تعم الخ أصدق شاهد على ان حمله على الملابسة ليس ليكون مدارا لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملابسة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز ان يكون غير الخيالى أيضاً لان الملابسة أقرب الى كونها مداراً للتعارض منها الى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف واذا كان الجعل لمجرد بيان المعنى فقوله وهـذا النظر يتوجه فيه مسامحة لان هـذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض واذا توجـه هنا يكون عـين سؤال التعارض لـكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض ابقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتسامح بان هذا النظر يتوجه الخ * ثم ان معنى قوله اذ المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لان من جعل الباء للملابسة لمجرد البيان لايقصد به المجامعة وانتفاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابساً بامر لايجامع الابتداء ملابساً بامر آخر فى آن واحد (١) وههنا ابتـداء الـكتاب ملابساً بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان فى آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو ان يقال معنى الابتداء ملابساً بهما الابتـداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ولايخفى أن الملابسة تعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء بهما آن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتدا آن اعتباراً فى آن واحد احدهما بالنسبة الى الاستعانة بالتسمية والاخر بالنسبة الى الاستعانة بالتحميد ولايوجدان ذاتافيه والـكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

(١) قوله فما لم يسعه واحد هذا الـكلام صحيح في نفسه لـكن المقام يقتضى ان يقال فما وسعه واحد يسعه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لئلا يرد ماسيذكر من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي مبحوث فية (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابسة بهما على سبق الملابسة فبهما فمعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابسة على أعم من حقيقة الملابسة وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيالى حاصل ذلك * وقد نقل عن المحشي انه لاحاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لاحاجة اليه لامكان حمل ملابستهما معا على سبق الملابسة فلا ضرورة تدعو اليه فسلم * لكن الخيالى لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابسة الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكفي فى التوجيه حمل أحد الملابستين على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لاحاجة اليه في الحمدلة *وان أراد ان الملابسة الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الحمدلة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا فى كتابة الحمدلة والبسملة لاتمكن الملابسة حقيقة باحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابسة الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي

له(قوله أحدهما مشهور وهوالمقارنة والمصاحبة الخ)قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينهما للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه أي ملابسا به لايستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به انتهى *جعل الملابسة أعم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ماذكره لافساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للمتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتي ان معنى الملابسة يكون من قبيل (أو)
معنى الالصاق وحق لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق انتهى *فهذان المعنيان قسما معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أعم منها ومن المجاورة ويخدش ما ذكره القائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد المحشى البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانكاره(قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملابسة الابتداء قال فى التلويح مثل مررت بزيد اذ التصق مروروك بمكان يلابسه زيد وفى شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لايضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سنده اما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للحمدلة في آن الابتداء لذكره اياها فى ذلك الآن وللبسملة لذكره اياها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدإ به وهو أول التصنيف فلأنه ملابس للحمدلة لانها الجزء الاول وللبسملة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والحمدلة جزئياً منه صحت الملابسة بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلابسين اذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل المحشي لايصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء أو المبتدإ به اذ لامعنى لسبق ملابستهما للبسملة والحمدلة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسملة فقط على ما أول عموم الخيالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسملة والحمدلة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الحمدلة * وظاهر انه لم

ينبغى ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل(٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعنى ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أى متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لأن آن وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذى ذكر آنفا لأنها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشئ لا يلابس الشئ الذى وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدإ

(١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على مالا يخفى (منه)
(٢) قيل قائله خوجه زاده الرومى (منه)

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء علي ان الوصف بالجميل مقارنة الحمدلة لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلا وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلفظ بأول التصنيف واذ عرفت من نقلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحشى محل بحث لانه لايصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) ﴿ أقول ﴾ حاصل المعنيين شيء واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وبذكره لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضا يعني ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظا لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا لكون كل منهما مقارنا بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوهم ان الملابس في كل منهما شيء مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لايخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفي ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لسانا أو جنانا فضلا عن التعقيب فحاصل الاعتراض انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد فالتجويز المنقول لايدفع التعارض المذكور فهو سند أعم ههنا ﴿ ثم ﴾ أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهي أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداءة المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء

(١) لم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه)

(٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للامر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح ينافي التغاير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الاخير للخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت اليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكفي اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد آتيهما فبحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لايمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الافاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم فالتقديم بشيء ينافي التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فيهما على العرفي الى آخر ماذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى ﴿ أقول ﴾ لعل حاصل كلام المحشى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ماوقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ماوقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الامر ليس ماوقع عليه

فعل الابتداء بل ما نسب اليه الابتداء والتقديم بتقدير لم يقدم عليه اسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتـداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب المحشى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي ﴿ قال الخيالي الظاهر ان الباء صلة التوحد ﴾ وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحد برأيه الخ والملابسة مغاير لان يكون صلة التوحـد اذ باء الملابسة صلة ملابساً اذ التقدير حينئـذ المتوحد ملابساً بجلال ذاته ﴿ قال يقال توحد برأيه ﴾ نقل عنه ولا يقصد منه معنى الـكمال ولا عدم مدخل غيره فى ثبوت الوحـدة فى الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون التفعل هنا للتكلف محمولا على الـكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لـكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستفعال فان استقل بمعني طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبأن يراد من الغـير المخلوقون فان قلت أليس يمكن فى قولهم توحد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتي يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية للتفعل اذ الاول هو ماقال فى الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضا قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لايناسبان المدح ﴿ قال الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات ﴾ لايخفي ان التفريع يتضمن هذا الـكلام وهو رجوع التوحد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معـنى الوحدة واعـلم ان للوحدة معنيين الاول عـدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الـكثرة وهو ما قال فى القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثانى انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس اوحد الله فلانا جعله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعني التوحد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعني سلب صفات النقص وكما ان صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم يصح حمل الوحدة على المعني الاول فتعين المعنى الثانى ولذلك فسرها به * وفيه بحث لانه اذا أول الجلال بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لتنزه ذاته تعالى عن الانقسام لـكن اذا حمـل الوحدة على المعـني الاول على هـذا التأويل لا يكون فيـه رد للمعـتزلة * اذا الظاهر انهم لايثبتون لذاته تعالى انقساما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج امارة الحدوث ويمكن ان يقال انه حينئذ رد للازم(١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات فى تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ﴿ قال الخيالي ﴾ عدم شركة الغير فى جلال الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لايتصف به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بامرين قلت المراد فى نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر فى جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله فى حاشية عصام الدين على هذا الشرح الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الخيالي ﴿ قال الخيالي ﴾ على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة فى حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة فى جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير فى تفسير حصول الصورة وليس المعني كما يقال ويؤخذ فى التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال فى التقرير كما يقال حصول الصورة فى الصورة الحاصلة يقال جلال الذات فى الذات الجليلة ﴿ قال الخيالي ﴾ فحينئذ اي حين كونه للملابسة انما احتيج الى ما ذكره حينئذ لان الوحدة حينئذ صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعني الصيرورة بصنع وهو ما قال في الشـافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيء بمعني التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن

اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليـه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا استحالة فى تقـديم شيئين أو اشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به فى دفعـه (قوله على نهج حصول الصورة) يعنى يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف (العـلم)

---

(١) قوله رد للازم فاذا بطل اللازم بطل الملزوم فحصل الرد أيضاً (منه)

المعنى الاول او حمل المعني الثاني على الـكمال مجازاً * وللتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الأستفعال فانه قد يجيء التفعل بمعنى الاستفعال وهوصحيح كما سيشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معني الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعني المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معني الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعني الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعني الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معني الاضـافة الذات الجليلة يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلاوجه لتخصيص التفريع بالملابسة (قوله ان الصنع غير مـلاحظ فيه) أي فى التفعل وحينئذ يكون المعني الصيرورة فقط فيكون معني قول الخيالى اما للصـيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معني قوله أى صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعني بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة يبعد ان يكون هذا من تمة المعني فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن المحشي (قوله وارادة الـكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الـكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الـكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمشي المعني الحقيقي فى (١٥) حقه سبحانه وتعـالى والـكون المطلق هومؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه فثبت ماقاله من التقييد وأما بظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فـلا يلزم ارادته من المعنى الحقيق للصيرورة لانه مباين معناه ولا بد للمجاز من علاقه وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولك ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ماقدرته يكون ارادة الـكون مطلقا بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما مايفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا تجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف وتحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معني كون التفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان أراد النحاة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الـكون فأمر التوحـد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الـكون بطريق الانتقال كما هو المعـني الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معني الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معني الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهره تقييده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معني الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييـدا لـكلام المحشى ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان أريد بالصيرورة الصيرورة الواقعـة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لايجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة فى كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا انتفى صنع الغير لايتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع [illegible]ذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفى هذا المعنى الثانى رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمـام الماهية وانمـا الامتياز بالاحوال والاوصاف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصـيرورة الـكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الـكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز فحينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجح فان اريد بالصـيرورة مطلق الـكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلية الله تعالى (منه)

الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معني بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لان ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول *وهنا بحث وهو انه لم لايجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته فحينئذ يتصور في الصيرورة بدون صنع ذانك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعني الاول منقول من التكلف ومأخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعني الكلي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعيا أو تدريجيا والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببيته ماصدق عليه المعني الثاني لاماصدق عليه المعني الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضا اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعني الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعني الاول ببعض ماصدق

(١٦)

عليه *وأيضاهذاالتوجيه من المحشي يأبي عن سوق مانقل عنه اذ على هذا لا معني لعدم عده معني مستقلا*لعل وجه التأمل ماذكر ﴿ قال الخيالي ﴾ يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى* ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير

فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعانى الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلا وأبداً (قوله يحمل على الكمال) أي مجازاً اذلا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالكمال تأمل (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون التفعل للصيرورة وقوله أو الكاملة أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملابسة (١) جلال الذات) قيد لكل من الاتصافين واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى

(١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة (منه)

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركا اتصف باصل الوحدة (الاستفعال) ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معني الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملا كما لايخفي واذا لم يحمل التكلف على الكمال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعانى) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون التفعل للصيرورة) وعلى هذا معني الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع ﴿ قال ﴾ الخيالي مع ملابسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملابسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملابسة تقتضي المغايرة ولا يخفي عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معني الظرف فيفيد ظرفية الذات للمتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكما يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف التوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملابسة اذ باء الملابسة يفيد ملابسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخوله فانهم صرحوا بان الباء في مررت بزيد يفيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل انه لافرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاصحة اذ التغاير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحيثية فى كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ) يعني ان معني الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ماذكره الخيالي من المعنيين * ووجه صحة هذا المعني بلا نجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب ﴿ قال الخيالي ليفيد ان آية نبينا أعظم الى اخره ﴾ قيل ما حاصله انه لا اشعار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة * وذلك أن تقول ان اللام فى المؤيد اما للجنس أو للاستغراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد عليه السلام واللام في الصفات يجيءُ لهذين المعنيين كما صرح به في التلخيص فى عمرو المنطلق * وأيضا صرح فى المطول في بحث الاستغراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعني الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعني الذي عند غيره * وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا * وأيضاً صرح ان الموصول يأتي للاستغراق وافادة اللام القصر لا تختص بالمبتدأ والخبر بل تجرى فى غيرهما مما يجري مجراهما على ما يشهد له دليل افادتها القصر كما لا يخفي على منصف يفهم المعانى ولا يريد المكابرة والعناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ماذكرته من اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعني الظاهر * وأما اذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى نسبى لا يتصور الا بالنسبة الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معني بساطع على حججه وأريد اضافة الحجج الى الضمير المفيد للاستغراق يفيد الكلام ان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع والا لم يصح ان نبينا مؤيد بساطع على جميع الحجج وأما ان اضيف الى الحجج لا باعتبار كونه مرتفعاً عليها معمولا له بل باعتبار الاختصاص لتكون الاضافة معنوية لا يفيد ذلك لان المعني حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه من جنسها ولا ينافى ان يوجد ساطع غيره ايد به نبى غير نبينا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لتتم دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصارع مصر مثالا للاضافة المعنوية جوابا لمن قال ان المصر مفعول فيه للمصارع فكيف تكون الاضافة معنوية * قد يقال اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية * وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة فى الاضافة فمعنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيءُ ليس بالنسبة الى شيء آخر فليس الحجج منسوبا اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا أن يجعل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على ما اضيف اليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج الى الضمير فحينئذ تتم الافادة المذكورة وأما اذا أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو ان السطوع بمعني الارتفاع أو الظهور فمعني بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بيناً وحاصله باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة يعنى الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكأنه قال بساطع حججه الخ) هذا تفريع على نسبة الحجج اليه تعالى والى الانبياء ومراده أداء معني النسبتين ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبى فرداً آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد ﴿ أما المقدمة فاربع مقالات ﴾ * ﴿ المقالة الاولى ﴾ ان الحجة بمعني المشتق على ما صرح به فى بعض الحواشي فهو بمعني المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق

الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب ان يكون كبيراً وعظيما وفيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا (قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء) بناء على ان المراد بافراد الحجة التي جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر وهكذا فكأنه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

(١) معني قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي ﴿ المقالة الثانية ﴾ أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوهيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعني الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها، أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعني الدوال على النبي أي على امر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعني الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ماهيا بها ﴿ المقالة الثالثة ﴾ ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان اريد من الحجج ماهو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيدا بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيدا بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالته عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والشئ المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في الموضعين انشقاق القمر * وان أريد ماهو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يعتبر المجاز ويراد المؤيد دعواه ولا يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره (١٨) تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي

وبناء على ان الاضافة (١) للاستغراق

(١) وإذا كانت اضافة الساطع الى الحجج الاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه ﴿ المقالة الرابعة ﴾ ان الحجج بعد (والا) ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتانك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان * فهاهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعني النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأى الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور * فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) * وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فمعنى النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفتها في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعني النسبتين حينئذ الحجج المتعلقة به تعالي ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد ففيه امران) الامر الاول ان المحشى اخذ في التعريف في جمع النسبتين وجها واحدا من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لا يثبت الا الالوهية او الوحدانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأى الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالي ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

والا لم يفد (١) اعظميــة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعــالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه صــلى الله عليه وسلم وحينئذ لايفيد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على مانقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافتــه بمعنى من بتأويل مذكور فى كتب النحو فى ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصــدر والتعميم فى الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهي اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة والــكلام فى واضح بيناته كهو في بساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الــكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الــكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحــكم كاذبا والتقدير حكمه بانهــا مقدرة ومرادة فى المعنى وهي كالملفوظة (قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الــكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع أما وهذا غير واقع في كلامهم فى فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الــكلام انما يكون كذلك

(١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستغراق لم يفد الخ (منه)

(٢) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا حاصلة باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه مافيه (م ع)

(٣) وهو معني الاضافة بمعنى اللام أو بمعني فى بل عدل عن الظاهر وقال من قبيل اخلاق ثياب منه

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج موردة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيد اذ يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه الســلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الــكلام على قياس السابق وللاضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثانى ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثانى صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذى اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج النبي بالهام الله تعالى النبي اياها واكرامه تعالى بها اليــه. وتامل فى الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المــذكورة للضعف الاصورة واحدة منها وهى الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لــكن لايخفي ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهمــا مختلفتــين فلم اختــار المحشى رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير ولــكن هذا التفصــيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والا لم يفد) اى وان لم تكن للاستغراق (قوله ولا كل واحــد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبيــاء كما لا يراد الافراد الشخصية مع قطع النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اى بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص فى الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعــنى الحصر اذ لاحصر في الساطع والا لــكان في الــكلام تناقض لا استبشاع ﴿ قال الخيالي فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب ﴾ لايخفي انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قبيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقــدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلاحاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هــذا الترقي فى تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المــذكور مايقابله ويدفعه ظاهرا الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتامل جداً

(قوله وتردد بعض الخ)هذاعطف علي مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اى وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تخطئتهم السكاكي وحاصل الايراد تجريد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعا سالماً عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قبيل عطف العلة على المعلول لانه بيان لمنشأ تخطئتهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع فى كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده ومدار دفع الدور كون الموقوف عليه ذات الكلام سواء كان الموقوف ذات الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقوف عليه اعتداد الكلام لزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقوف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وههنا كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ماذكره الخيالى فى اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة فى الخارج وهى ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزأ منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور (تخصيص) لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لهما ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لهما ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد * ثم * ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ماذكره فى هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احداهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزأ منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت أخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت أخذها موهما للدور فاحذف الاعتداد من البين

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وأيضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقي القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول وأساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)

(٣) لعل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكوة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فتفوت المقابلة (منه)

(قوله مع انها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عند قوله اذ لابد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو حمل لعبارة الخيالي فى أحد المنقولين عنه على مالم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضى بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمتنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترقي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترقي بل وجوده فى هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وان أريد ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي بان فيه ترقياً فى الواقع (قوله ان الكلام اساس العقائد) كبرى قياس المساواة من الشكل الاول قدمت على صغراها وهى قوله والكتاب اساس الكلام وقوله فالكتاب اساس اساس العقائد هو المطلوب واشار بعض الافاضل الى ان هذا القياس من الشكل الرابع حيث صرح بان قوله والكتاب اساس الكلام كبرى وفيه ان المطلوب فى هذا الضرب من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب ههنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله فني هذه الفقرة ترق فى المدح * وأما الاول فمجرد دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * ووجه الفرق بينهما ان الاول ليس فى مقابلته دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع فى مقابلته وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة فى اللغة الاساس الخ

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس أساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشئ اساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منها حتى يدل على ان الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خبير بان قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثاً على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب اليه البعض وان كان ضعيفاً ويحمل على تقدير الدال على القصر فى نظم الكلام مثلا فقط وايا ما كان فلا فرق بين العرفين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

---

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية فني التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضمين لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول فى استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) آي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام . فالكتاب اساس ماهو من الكلام واساس ماهو من الشيء أساس ذلك الشيء ينتج ان أساس العقائد أساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بيانا للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية فحينئذ لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حينئذ اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حينئذ يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى * ووجه عدم الاندفاع انه حينئذ يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان المراد من الذات مايقابل الاعتداد توجيهه لانسلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعا للصغرى على ان المراد مايقابل الواسطة * وحاصله لانسلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لانسلم ان الكتاب أساس اذ المتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بواسطة انه أساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادر ماذكر من لفظ أساس الشيء لا يستلزم عدم كونه أساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر(٢) مستنداً بعدم التبادر والانسب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترقي انما هو على مايتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على مايتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الي مانسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعي الترقي وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان أساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ماقيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حينئذ مقابل الاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حينئذ يكون عين ماذكر عقيبه من المنع الا ان(٤) يقال ان مرادهما وان كان واحداً حينئذ وهو الكبرى أولا وكبرى (٥)

> الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

---

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف الثانية يعني لانسلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لاتشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لامذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحرر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ماقدمناه لك من تقريره نقلا عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك الكبرى بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وان سلم فأساس الفن) (فان قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدللة فالى أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزأه والثالثة ان أساس الاساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم حينئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات في قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافا بكون أساس الاساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لان معنى الاساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الكل مثل الكلام أمران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الآحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقفا لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لايتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الآحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمانع جوز ان يكون الكلام اسما لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر * فسقط ماقاله بعض الأفاضل ههنا ويرد عليه ان الاساس بمعني المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وان سلم فأساس الكتاب) أي وان سلم ان مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لانسلم الانتاج لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان أساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمة الاولى ان ذات

وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب والسنة انما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث هما اساسان فليتأمل انتهى وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس

الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئه الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية للكلام أيضا بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها أي لاساس العقائد أعنى باساس العقائد الكلام من حيث هو أي أساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لايكون أساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخري فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهرا وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد أطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس خلف الغمام * قال الخيالي أدلتها التفصيلية * وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لايحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لايحتاج الى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الادلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الـكتاب والسنة لها بحسب اعتـدادها ففى كل احتمال تقييد العقائد بالـكتاب والسنة والادلة التفصلية جميعا وتقييد العقائد بحيثية اعتـدادها وذلتها جميعا والثاني ان يبقى أساس العقائد على اطلاقه بان يراد منه أحدالاحتمالين اللذين ذكرهما الخيالي من غـير ان يعين شيئا منهما ويحمل العقائد على الاعم من حيثية اعتـدادها وذاتهـا ﴿ قال الخيـالي أي عـلم يعرف به ذلك ﴾ أفاد بذلك ان العـلم بمعنى المسائل لـكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملـكة أيضا وكان ماسيأتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لاالادراكات والملـكات فلذلك حمل العلم ههنا على معنى المعلومات ﴿ قال الخيالي فالمراد هو المعنى الاضافى الخ ﴾ هـذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالـكلام غير مناسب لانه يشعربان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيـد والصفات وسما للعلم بقرينة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصـل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد ممـا سبق المعنى الاضافي لا المعني اللقبى ولو سـلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسـبة الوسم الى الـكلام لـكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالـكلام انه كذلك فى الاشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الاشهر لانه ليس بوسم مطلقا والثانى ان قوله الموسوم بالـكلام مستغني عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكلما كان كذلك فهو مستغني عنه فحاصل الجواب حينئذ انا لانسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعني العلمي ولوسلم لـكن لانسلم انه مستغني عنه لجواز ان يكون ذكره لـكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجم الملة والدين ﴾ شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة (٢٤) استعارة بالـكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النسفي استعارة تحقيقية وجوز صاحب الـكشاف كون القرينة استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى (ينقضون عهد الله) حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الـكناية والنقض لابطاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع من كون (أعني) النجم استعارة فهو بتقدير الـكاف كما ذكر فى المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شئ من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الـكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض تقـدير اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الـكاف ونحوه في شئ من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبـدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انها لاتغيب أقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائم المشبه به فلا يحسن دخول الـكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل ﴿ قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائد هذا البيان ان مصحح العطف هو التغاير الاعتباري اذ لا بد للعطف من التغاير (قوله قال العلامة التفتازاني الخ) ههنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزاء الخ والثالثة الدين أعني الجزاء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الغرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع المخالفة الاولى بانه لايلزم من عـدم التعرض للاختلاف والاعتبار عـدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفتازاني ليس الا ان المعـني المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه تعسف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة فى المسمى والاضافة وان سـلم انها صفة المسمى الا ان الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها ههنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطف على الدين

ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي من هذا العلم وهو الـكلام (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على ماصرحوا به (قوله هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين

أو على الطاعة فعلى الاول ضمير يضاف راجع الى الدين والملة على طريق البدل فالغرض من نقله انه يفيد ان الدين والملة مختلفان بالذات خلاف ما ذكره الخيالي وان الملة تضاف الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لانه لا يفيد الا اضافة الدين الي الثلاثة لان ضمير يضاف راجع الى الدين حينئذ وقول التفتازاني لتدينهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الاخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل * ولقائل ان يقول الملة ان كانت عطفا على الدين فالجزاء كيف ظهر من النبي عليه السلام وان الامة كيف انقادوا له وان الطاعة كيف صدرت من الله وان الامة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذ وان كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لغويا ففي التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الاولى ويمكن الجواب بالتكلفات البعيدة باختيار الشق الاول فتدبر (قوله ولا الى آحاد الامة) رأيت في بعض الاطراف فيه ان الملة كالدين تضاف الى الامة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي نفاه الدامغاني الاضافة الى آحاد الامة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الاطراف هو الاضافة الى جميع الامة وهو ليس بمنفي ولا يلزم نفيه مما نفاه الدامغاني ﴿ قال الخيالي سميت بها لسلامة أهلها الخ ﴾ فالسلام في الوجه الاول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لان السلام لا يراد به الا واحد من هذه المعاني لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بان يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصار اليه بلا صارف عن الحقيقة ﴿ قال الخيالي ولان السلام من أسماء الله تعالى ﴾ وجه ثالث للتسمية (٢٥) بالاضافة لان السلام اذا كان من أسمائه تعالى فللجنة انتساب اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الاضافة (فان قلت) لم لم يذكر فائدة الاضافة في الوجهين الاولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الاضافة اليه تعالى لان المفهوم من اضافة الدار الى شيء كونها محيطة به لاعتبار معنى الاضافة فيها ولما لم يتصور احاطتها اياه تعالى علم ان الاضافة للمخلوقية فلا تظهر حينئذ للاضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لان كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لانه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فبين انه للتشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب اليه تعالى بالمخلوقية الذي تفيده الاضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب ان يقصد (قلت) لعل الاضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب اليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى ﴿ قال الخيالي ومعنى هذا الاسم ﴾ لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الاضافة اليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد ان يبين فائدة خصوص اسم السلام ﴿ قال الخيالي منه وبه السلامة ﴾ الباء للسببية ومآلهما واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) أليس يجوز ان تكون الباء للملابسة بمعنى ان السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وافعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسما له تعالى (قلت) نعم الا ان هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة ففعلية انتهى * ولا يخفى ان هذا يقتضي ان تكون الباء في به سببية على ان شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة اي المعطي للسلامة ﴿ قال الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر ﴾ نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا اضاف الى هذا الاسم دون غيره انتهى * اقول ان حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لان كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص انسب من هذا المعنى مع انه المذكور اولا في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسبيته ان السلام حينئذ صفته تعالى كما ان السلامة صفة اهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

اعنى الجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادات الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عليه السلام الذي يستند اليه نحو (اتبعوا ملة ابراهيم) ولا يسند الى الله تعالى ولا الى احاد الامة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه اشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

انسب من جهة ان السلامة حينئذ بمعنى واحد فى المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوها لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان فى كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور اولا وتخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتامل ووجه الاشعار العرف والعادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته فى داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبنى على ماذكره البعض من ان الانتقال فى الكناية من الملزوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم مالم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وتمام البحث في المطول (قوله طاويا الكشح) اى كشح الطاوي وهو فى المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى فى وفيه تأمل فتأمل انتهى * وجه التأمل ان المقال ليس ظرفا لكشح الطاوي ويمكن التوجيه بانه مكان اعتبارى (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتقديره ان طي الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى فى على ان يكون الكشح للطاوى لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوى (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اى اعراض الطاوى وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا (٢٦)

الكشح) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاويا الكشح فى المقال عن الاطالة أى معرضاً في مقالتي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحة وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن

لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما فى كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف (الاطالة) (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذى يلزم الايجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافى عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لأنها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر فى المعاني ﴿ قال الخيالي مجموعهما بدل الخ ﴾ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذى هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جعله محتملا للبيان اى عطف البيان لان ماهو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له أولا والاول هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصاً عنه او زائدا عليه والناقص إما ان يكون وافيا أولا والاول الايجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة اولا والاول الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو و الا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

---

(١) مثال ما كان ملزوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة اولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمذكور بعده بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالا له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا ﴿قال الخيالي ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف ﴾اى هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا أيضا ويجاب بمثل الجواب السابق ﴿ قال الشارح والمسؤل لنيل العصمة﴾قوله لنيل في بعض النسخ بلا لام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤل وفى بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لايتعدى الي متعلقه باللام فلا يقال مثلا سئلت زيدا للمال ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميرا راجعا الي سبيل الرشاد لكنه ركيك ﴿ قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ﴾ حاصل الرد ان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسبي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسبي بحسبني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالايراد ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخيالي فمنع لبطلان كونه من ذلك القبيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فمنع لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فبدل ترق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة

او على السند ولذا اورد عليه الخيالي المنعين الآتيين وقوله اذ لامجال الى قوله وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته ﴿ قال الخيالي بان الجملة

الاطالة أيضاً(قوله ولما تعدد المتبوع الخ)جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لافي آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون

(١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالي نعم العبد اي نعم العبد ايوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ ﴾ ان قلت الانشاء لايحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفا بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصعبات علي ولم ار بيانا يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقا وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحا أى انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اى مع الركب اليمانين مصعد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لايحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على مايفهم من كلامهم هو المعني اللازم للمعنى الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذى هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدما ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لاتقدير المخصوص أصلا بان يكون الضمير المذكور فى وهو حسبي مخصوصاً كما يحتمل ماذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفا وابتناء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذى بنى الكلام عليه وانما بنى الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعه وهو حسبي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصا والمخصوص لابد منه فلا بد

من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي (قوله سوى حذف المخصوص) فيه ان فيه تكلفا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبرا الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثانى اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شايعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعترض على المعاف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) لو أريد من الجملة الاولى حسبي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون هذا الأيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال ﴿ قال الخيالي لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر ﴾ قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما فى قولك اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية ههنا متناسبتان بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والآخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التى قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر فى كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثانى وأما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) فى عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزما (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف فى موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر والنهى حتى يطلب له مشاكل من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير مايقال فى عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين

(١) قيل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسبي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم (منه)

(٢) أجيب عن هذا بان قوله وهو حسبي فيه حالتان الاولى ان يكون اخباريا بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على مابعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)

(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)

(٤) لان عاطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجمل (منه)

(المتقابلتين)

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الاخريين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السر فيه انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والآخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت بمجموع الظاهر والباطن على بمجموع الاول والآخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز وقس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان المخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جوابا وأما على الثاني فللتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) محتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهما انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والآخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على حسبي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطوّل (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدما لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبرا لمبتدئين اما اكتفاء به واما لانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قابله خبره ثم تكون الجملة خبرا للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له ﴿قال الخيالي ثم قال وأيضاً الخ﴾ انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني ﴿قال الخيالي ويدل عليه قطعاً الخ﴾ أقول ما دام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعا فتأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتيين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو لعطف قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

(١) لان عطف الجملة على الجملة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)

(٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام يجده من يطلبه تأمل (منه)

(٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا فى كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض ﴿ قال الخيالي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله ﴾ يرد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لايصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به ﴿ قال الخيالي يحتمل ان تكون الآية الخ ﴾ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفا على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير

الواو فى قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ماقاله بعض الفضلاء فى الرد الاول فالواو حينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال ﴿ قال الخيالي بتقدير المبتدأ فى المعطوف ﴾ يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلاوجه لانكار قرينة بتقدير المبتدأ ههنا (قوله اذ لايوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى إخبار بان الله أنعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعدّه بعض الفضلاء بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخيالي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى فى المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع فى الموضعين وأما قوله وهو مقول فى حقه نعم الوكيل فتتحد مع الجملة الاولى فى المسند اليه ومغاير لها فى المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع فى موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف(١) قدس سره في حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي إذ لا مجال (٣) للعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذلا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانسلم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضى (منه)

(٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي فى تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولعله لهذا أمر بالتأمل (منه)

البعد موجود على تقدير المبتـدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينـه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحديهما وبين الاخرى (قوله لـكن هذا يصاح الزاما الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطلقاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الـكلام الفصيح المعجز لامطلقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لايجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله بحسبني حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والـكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبروهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله بيسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نـكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتـكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) الحيالي منع فما أورده المحشي ابطال له ثم ما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لايدفع الجواز ولعل لهـذا أمر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هـذا المنع بانه لو كان للاستمرار يلزم ان لايصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئـذ تـكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقـدما لـما عرفت من وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأحد أمرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لايعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل إخبارا) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتعكيس الامر ما لايخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لاتكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لـكن يبطل طريقه لان الواو من المحـكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لـكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً ﴿ قال الحيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع ﴾ شاهد المنع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعـد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانـكار ...

أيضاً لان المعنى حينئـذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدي قولهم وقالوا نعم الوكيل لـكن هذا يصاح الزاما عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصـل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحـكاية لا من المحـكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا . اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الـكلام مسلم عندهم فيكون الزاما عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعنى المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

على عـدم حسنه بدون التقدير ﴿ قال الخيالي نسبة أمر الى آخر الخ ﴾ المراد من النسبة هنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الادراك وانمـا حملها المحشي داود على ادرا كها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرف ههنا بقرينة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجيء لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية فى أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهي والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً فى أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسـبة والسلب انتزاع النسبة انتهي ولا يخفى ان المراد ههنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولا وقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هى مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ماقال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقييدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها (قوله الثبوتية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس

الامر ولو لم تكن النسبة التقييدية ثبوتية فى الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية فى الموجبة ولا ثبوتية فى السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تفيد سلب اللاثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة التقييدية ويكون قوله ايجابا أو سلبا بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة ماثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ماثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضا الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولا وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقييدية التي أثبتوها أولا وقوعها وانمـا قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامـه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نبهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تنافيا والمراد من النسبة فى قوله مبني على ان النسبة هي النسبة فى التعريف الثاني لـكن يلزم منه ان تكون النسبة فى التعريف الاول بهذا المعنى أيضا لان النكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة فى الموضعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول المحشى فى التعريف الاول ايجابا أو سلبا يقتضى كون النسبة فى الموضعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضعين بمعنى النسبة التقييدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرائن فلا يلزم التنافى

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استئنافية وما الذي الجأهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثانى مصطلح المنطقين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعى ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحشي الفاضل ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب

(١) ويمكن ان يكون الملجئ اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن جعله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

---

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات فى بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكما بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقييدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً ففي كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجابا أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجابا أو سلباً) الايجاب والسلب أما بيان للادراك فهما بمعنى الايقاع والانتزاع واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لهما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقييدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو ابقي على حقيقته لكان متناولا لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصوليين من ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعرف بالاضافة يكون عاما وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاما) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاما اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقييده بقولهم بالاقتضاء او التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبيّنة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى مايقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الأزلى ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة مافوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو أن يعتقد ان المعنى الذى حصل فى الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقا اولا لان الاعتقاد بالمطابقة لايوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقا (منه)

---

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدى

افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم)اراد بالايجاب والتحريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذى هو صفته تعالى فى الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتحريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع فى الخيالي فى البحث التكويني عند قول الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك لم يرد به المعني الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى فاندفع ماقيل الايجاب والتحريم هما من اقسام الاقتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعني انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقتضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان الحكم بهذا المعنى لايطلق على (٣٤) مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاولها والثالث لثانيهما والجواب الثاني منع للكبرى فلو اخره عن الثالث لكان انسب (قوله واما بناء على مسامحة الخ) ليس المراد ان المسامحة امر محقق يحتمل ان يبتني التمثيل عليها حتي يرد ما قاله بعض الافاضل من ان هذا ينافي جعله قرينة في الشق الاول انتهي بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل ان يبتني التمثيل على هذه المسامحة والمكانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق الاول اذ الظن كاف فى القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفا وذاتا ومتعلقاً فالاول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف وأما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمي ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج اثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعنى فان الايجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو فعل المكلفين والمعدوم لايؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان أراد انه

عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعني الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعني هو مثل الايجاب والتحريم لامثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ماخوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب أو مابه التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على ماذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اى ذلك

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانب المفعول ،هو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لغرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات فى الموصوف الذي يقومان به وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)

(٣) أي من هذا القول أي من إفعل صفة أي وجوبه وحرمته (منه)

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لايجوز ان يحصل منه أثر وصفة اعتبارية للفعل كصيرورة الفعل موجباً بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فممنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه)لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يقم بشيء منهما وكان قائماً بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على المثل به أيضاً وتمام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انهما متحدان بالنوع لا انهما متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لايصح التمثيل به في صددنا ﴿ قال الخيالي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ ﴾ ان قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وبالاعتبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار أثنان فان شيئاً واحداً هو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعليما فتأمل

(٢) وجه التأمل أنه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بالضمام خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلا امر واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بالضمام الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

فعل الجوارح والقلب)فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا أن يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالاتهم وهذان الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بمايتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق الاحكام الشرعية بالاعتقاد أولا ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصرح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالمقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالمقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والاظهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى مايتعلق بكيفية العمل والى مايتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر وأما الى الاول فلانه لاصحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا أظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المذكور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو بجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق فى الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبنى على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف فى التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال فى دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم المناقشة وبيان لفساد المعنى الاخير من وجه آخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما أي بعلم تعلق به أي بالوجوب ونحوه وذلك فى ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد الخ مع ان هذا التعبير ركيك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون (قوله) المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لايتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلا ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعى لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو فى الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصيفي فلا منافاة انتهي ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم فى الواقع ماتلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لاوجه لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقى وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفى والمنطقى ليسا منسوبين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه يشعر

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لاحاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي فى قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعى) لا لمطلق الحكم فحينئذ لاحاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه ويؤيده

بان المرادمن الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها باللهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ماقاله بعض الافاضل ولاحاجة الي ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله اذ لامعنى لافادة معرفة التصديقات) لايفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ماخوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فما ذكره المحشي قول أحمد لاينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ﴿ قال الخيالي ووجهه ظاهر ﴾ وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ بجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بان تعلق التصديق على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف فلعل هذا افتراء علي الخيالى بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الاول تكلف أيضاً لان الملكة حاصلة من تكرر علم المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملته هو وشرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً ﴿ قال الخيالي وعلى التقديرين الخ ﴾ وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية مايتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لايعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما يثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الايجاب فمعنى الشرعية ما كان صفة للشارع ﴿ قال الخيالي لامايتوقف عليه الخ ﴾ وفيه انه يمكن ان يراد مايتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويحقق فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذاك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذاك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ﴿ قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق ﴾ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقية وهذا لايقتضي تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان تكون الكيفية متعلقا أيضا في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

(٣٧)

قوله فيما سيجيء بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

واحد تصوري لايصلح ان يكون هو فقط متعلقاللنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم الـكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعني التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحشى عن الخيالى على قوله سابقا وحينئذ يحمل العلم على عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالى في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفا فكيف يدعى الظهور هنا مطلقا مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يعتبرا فى بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم الـكل ﴿ قال الخيالى وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى ﴾ حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه أمران عدم اعتباره في الاولى واعتباره فى الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار التعلق بنفس العمل فى الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل فى الثانية قلت تسامح فى العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الـكيفية فى الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ)وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالى يشعر بمساواة العمل وكيفيته فى جهة التعلق لـكن انما اعتبر التعلق فى الـكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالـكيفية أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه الخ على مجرد ذكر الـكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقا معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لـكن يمكن طلب النكتة فيه على ذكر الـكيفية على الوجه المخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلا في المتعلقية في العمل قيداً له دون العكس (قوله لـكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل فى علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتض ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلائل ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوما به في علم الفقه لايستلزم ملاحظة كونه محكوما به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشئ على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره فى موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحشى اعتبر ههنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشئ بغايته لاتعلق الاسناد بطرفيه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لايخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لـكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد أوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الـكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الـكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالنسبتين معاً لـكن تعلقها بالمحكوم به أقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على مالا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى (٢) (قوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولا وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان

(١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كيفيته (منه)

(٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة اولى كان فى التصديق أيضاً أولى (منه)

(تعلق)

مذهب القدماء فلو قال الخيالي أو الادراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بتعلقه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئه وأما ان كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعنى ادراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمتعلق بمعنى التعلق بنفسه وبتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بتعلق الاعتقاد وقد توارد في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتاج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا (٣٩) ، متعلق الاعقاد أوجزء امتعلق الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بلا واسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كان بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولا وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضا لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضا ﴿ قال الخيالي كما ان قولهم النية في الوضوء الخ ﴾ قيل فيه بحث لان النية عمل من أفعال القلوب فقوله النية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان النية عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التنقيح والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح ﴿ قال الخيالي ﴾ وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فما وجه هذا

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً اليه ومنسوبا اليه على ما لا يخفى (قوله ثم انه ينبغي الخ) هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قبيل العطف الخ) (١) فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منها مجروراً والمجرور الثانية والاولى

(١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

السكلام قلت لئلا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والقائل انما ادعى هذا المسلم فمنع الخيالي وارد على المقدمة المسلمة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم انه بعد التقدير الثانى ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع لفساد المعني كما لايخفى بل مجموع المبتدأ والخبر ﴿ قال الخيالي وبه يظهران ليس الخ ﴾ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد و الصفات ليست لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية فى التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مقاصده كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون فى العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم السكلام والمراد ههنا معناه العلمى بقرينة التسمية لاالاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهوراعترض بان هذه المسئلة من الاعتقاديات لكنه ليس من مسائل لكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقاديات من مسائل السكلام والعلم المتعلق بها علم السكلام فمعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم السكلام لان بعض الثانية من مسائل أصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم أصول الفقه فقوله علم التوحيد بمعنى علم السكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء أخر يتعلق به اثبات العقائد الدينية لا بمعني علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل السكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو بجعل الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن (قوله) ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثانى اجمال انتهي أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقا قريبا أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع فى هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقا قريباوان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بانه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهوالجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقا بعيداً و للبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا فى شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على مافى بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

وليس (١) شئ منهما بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجملة على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين أصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم السكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة السكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو بجعل (٣) الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً

(١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها المحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام

(٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

العقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعى انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لذا لم يعدوا يعني ان عدم عدّهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العد على هذه الارادة استدلالا إنياً وقوله وان رجع الكل الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدّهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجا عن مقاصده سواء أريد بالصفة الصفة الذاتية الوجودية أولا ولما كان لمانع ان يمنع كون عدم عد الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عد المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم ويمنع ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بانه عد الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر لرجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالا انياً فلما ثبتت تلك المقدمة وهي الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لا يرد عليه المنع أقول لكن يرد على مانقل عن المحشي انه لا يسلم ان عد الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة ما لم لا يجوز ان يكون ذلك العد أثرا لاختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد له في ذلك من دليل (قوله منافاة) تندفع بان ماذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والحصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات عند جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منهم فالحصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد مايعم ما هو بمنزلتها ﴿ قال الخيالي وان رجع الكل الى صفة ما ﴾ لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولا بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة انما على مافي المطول تفيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معللا بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وأما عند غيره فلان الصفة المطلقة الخ) اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات أشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات

(١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروض الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية يتعلق الخ وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك الخ كبرى أيضاً فالقياس من قبيل مفصول النتائج ينتج انهما من الاحكام العملية وتقول وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع اليق ﴿ قال الخيالي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الخ ﴾ أقول الاشارة الى دفع ما يقال من هنا الى قوله أن حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة أولا ليوافق ترتيب الشارح كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتيج اليه وبعض غاياته الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ماهو محتاج اليه فهو شريف فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة على المعلول لان شرف هذا العلم على ماسيأتي لامور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر كلام المحشى ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما قلنا وبعض غاياته لان للكلام غايات خمس على مافى المواقف * منها الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما سيذكره الشارح من ان غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على مافي المواقف وشرحه قال استاذ الاستاذ مد الله ظلها لايخفى ان قول الشارح وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم فقط بوجوه أربعة * منها شرف الغاية على ماسيرد عليك لاتمهيد لبيان شرف العلم وغايته معا انتهى *

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدي باء السببية واللام التعليلية والاول أظهر(١) (قوله قدم عليه للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا تعتريه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص

(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعني بخلافه الثانى فانه عطف على مناسبه معنى فقط

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ماسوى الغاية فان الاحكام (اضافى) الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف والاحتياج الى دفعه أولا وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشعر به عبارته بل تمهيد لبيان شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حينئذ يكون صفاء العقائد فقط سببا للاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لايخفى (قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) قد ذكر فى المعانى انه ليس في التقديم شئ باعث اليه يجري مجري الاصل سوى العناية والاهتمام لكن لابد للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعثا من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للإهتمام والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العام باحدى علله وهو غير حسن ولذلك خصص المعلول بمعلول ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعانى أحدهما موضع الآخر وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما فى بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول ونحوه على الفعل كما لايخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثالا للاهتمام والمعنى ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ماذكر (قلت) بإباه قوله ومثل ورود الحكم الخ

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدللا الخ ويمكن توجيه كون قوله مثل العناية مثالا لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصالة الدليل ثم اصالة الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدللا فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولا وهو نقيض تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقا الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولا وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذكر لان التوهم انما يكون فيما يحمل خلاف التوهم فاذا لم يذكر البتة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يخفى أنه لا معنى للتوهم حينئذ لان لذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا حقيقي تأمل (١) (قوله فان من طالعها) نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معني قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الواسطة (قوله التغاير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستغناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)

(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكلي أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي فحينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية تأمل (منه)

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لا حقيقي فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد أن سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبته بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التلخيص تحقق التنافي بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفتازاني اشتراط هذا التنافي وفصله في المطول فارجع اليه ﴿ قال الخيالي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ ﴾ يعني ان سبب الاستغناء هذه الامور فقط فعند ارتفاعها ارتفع الاستغناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الارادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعنى الثاني للزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن الخيالي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسموا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على الحيث راجع الى قيد الحيثية فالمفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد ذاتها ثم ان معنى الافادة الاثبات فان فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية * ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام * ولهذا السر فسر المحشي الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأبى عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكما ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتمهيده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفا الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناء البعض من البعض وهو بالكتابة فلولا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيد أو المفاد * وعلى الاول لا يدخل في الباقى من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويتمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية من الامارات انما تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) انا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا الايراد مع جوابيه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقينا للمجتهد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولا وطريق تحصيل اليقين انه قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع فى نفسه دليل قطعى كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حدا اوسط فنقول هذا الحكم

فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأبى عنه) لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم يعد تدويناً للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته وأما تدوين الملكة فما يأباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور فى الملكة وانما يتصور فى المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

(لايتأتي)

(١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها أمارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)

(٢) هذا عند الاشاعرة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فمعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقينا له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)

(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

مما أدى اليه ظن من امارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم تقول وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فعلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لايتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المفاد فلان المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فالايراد المذكور وان كان مندفعاً حينئذ لكنه ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذ في اندفاع الايراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخيالي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤديه الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد الاجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله وفيه مافيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين أيضاً (٤٥) على ثبوت تلك المسائل ظاهراً

لايتأتى في الجواب (١) الاول كما لايخفى ونقل عنه قيل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولاجواب على مالا يخفى وفيه مافيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من المدون فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يحمل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم

(١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لعلها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقاهة المقلد على الجواب الاول فقط مما لاشبهة فيه تأمل (منه)

بان هذا حكم قد أدى اليه ظن من قلده وكل ماهو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقينا كما في حق ذلك المجتهد لدلالة ذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى اليه ظن من يقلده وكل ما هو واجب العمل يقينا فهو ثابت ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسببا عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات لمن هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب تيقن المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب تيقنه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضاً اذ يكفيه ان يعلم يقيناً انها مما استخرجه المجتهد (قال الخيالي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالا منها على ان يكون ظرفا مستقرا لان اعتبار الحيثية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالا منها اذ حينئذ لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقا سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولا فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي هي وفيه تأمل لان اعتبار الحيثية لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالا من الاحكام فتدبر وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالا منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قلد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد رفع

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التفتازاني في التلويح (منه)

(٢) أي كما خصص المفاد وهو المعرفة وأدلة المفاد (منه)

الايجاب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يمنعوا القدرة على النص بالايحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول أظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولا فيه وجهان وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب أولا فيه وجهان) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعني الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم ويؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العام بمعني سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لاباء السوق عنه كل الاباء (قوله لقوله عليه السلام انما انا بشر) الحديث* سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انسب بكون معناه اصطلاحا المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يتمشى فيه اذا المفاد ليس أمراً جزئياً بل كلي بني عنه قوله اجمالا (قال الخيالي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً

(قوله لا يكون الا استدلالياً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا بتجشم الاكتساب) أي تكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله للرسول علم اجتهادي) في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولا فيه وجهان فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما أنا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشيء من الرأي فانما انا بشر مثلكم أي اخطيء وأصيب كسائر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولا)

(فيه)

آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يلتبس فالمنطق ما ينطق به وهو الكلام * قال الخيالي فيؤول الى كونه مورثا للقدرة * أي يرجع ومعني الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورثا للقدرة بسبب تلك المقابلة والمشابهة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلا للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المشابهة في الواقع امر يصح ان يكون وجها للتسمية من أول الامر كما ان المشابهة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعهما وجعلهما وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لولم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايرات القدرة ولم يكن وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المشابهة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراثه القدرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولا ولان يكون علة لعلة التسمية لانه يقال لعلة علة الشيء انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة* ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه يورث يحتمل ان يكون علة لعلة التسمية لان كون مشابهة المنطق علة التسمية بالكلام معلوم لان

الشئ بسمى باسم شبهه ولما قال كالمنطق يعلم ان ايراث القدرة به يشبه ايراث القدرة بالمنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية فى قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان أولا ههنا بمعنى زمان أول فالاول صفة الزمان لاصفة الاطلاق فلا يقتضي الازمانا ثانيا * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكراً ثانياً بل يقتضى ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سهي عن العلم فان كونه أول مايجب من العلوم الخ انما يقتضى ان يكون الكلام متقدما على سائر العلوم فى تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولا وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمر لايلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تتقدم فى نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد بانا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه أولا اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لانسلم لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولا ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تميزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية ألبتة فان كان أولاً صفة للاطلاق فيقتضى اطلاقا ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولا موقوف على المسبوق ليصدق معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولا على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لايخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقته فلايخفي ان عدم مطابقة معنى الشئ للواقع يقتضى الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره ﴿ قال الخيالي اما قيد الاول فى الاول الخ ﴾ نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشى من انه لا شركة انتهي * أقول ولما كان لمانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول مايجب فلاتكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التميز أبطل سنده بانه لاشركة الخ * ولما كان للمانع ان يعود ويقول سلمنا انه لاشركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول مايجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللكلام مرتبة عليها فى كونه أول مايجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيتساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التميز أجاب عنه أيضا بابطال صلاحية السند للسندية بان هذا لايستلزم الاحتياج الى المخصص اذ لو استلزم لسلم في سائر الوجوه أيضا والتالي باطل * ثم انك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل فى تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمى به لكونه أول مايجب لكن يحتمل ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول مايجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول فى كلام الخيالي ترك الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعي أعم وهو احد الامرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الامرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

فيه ان الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الامرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣)

---

(١) واعلم ان للفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقا بالغير والثاني ما يكون سابقا على الغير والاول لا يقتضى الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه)

(٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحشي فى الحاشية والى الجواب اشار بقوله فالاولى (منه)

(٣) ثم لاحاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ماذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني بل دليل لدليلية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياع الثانى كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغى ان يذكر في الاول مافي مقابلته من دليل الدليل ولم يذكر والظاهر مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وملخصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت واما قوله اذ لاشركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لاشركة متعلق بالشق الثانى فقط وهو قوله فى الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال فى أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليلية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليلية دليل الضباع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلا واذا تقرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضا عما ذكره تعرضا لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليلية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلا (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه مافيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد باولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان لقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه فى كونه أول ما يجب لاقتضى كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافى بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول مايجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية الاطلاق بالمعنى الاضافى قلت فحينئذ لايصح قوله ثم خص به لانه يقتضى ان لايسمى به غيره والاولية الاضافية لاتنافي ان يسمى به غيره فى مرتبته أو مقدما عليه بل تقتضى ان يسمى به غيره في مرتبته أو مقدما عليه ليحتاج الى حمل الاولية على المعنى الاضافى اذ لايحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتي يختص للتميز اما غاية للنفي أو للمنفي لا لفسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتميز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتميز وكان تقييد الاطلاق باولا صحيحا وهذا مناف للمفهوم من أول كلامه لانه لايفهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكر ﴿ قال الخيالي وقال بعض السلف ﴾ عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لابين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لاينكر مذهب السلف لان ممن قال به ابن عباس رضى الله عنه ﴿ قال الخيالي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ ﴾ وعلى هذا تكون دار الخلد ﴿ قال الخيالي قلت الكافر ينصرف ﴾ حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سالبة أي لاشئ من المنافق بكافر مجاهر ينتج بعكس الكبرى لاشئ من الكافر المطلق بمنافق ونضم اليه صغري وهي مانفاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشئ مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق ﴿ قال الخيالي لايقال لاواسطة بين الجنة والنار ﴾ حاصله انه ان أردت من النفيين انه لايدخل الجنة والنار فباطل لعدم لوا سة عدهم وان

حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول مايجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعني الفعل الذي في حرف التفسير أي افسر الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ففيه مافيه فتأمل (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص

(من)

أودت انه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لانه ينافى كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر ان دليله على المنافاةهو ان معنى كونهما دارى الثواب والعقاب ان كل من دخلها يثاب أو يعاقب واذاكان كذلك فالمنافاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى ومنع المنافاة بوجهين لكن الاول راجع الى منع صغرى دليله والثانى الى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثانى سلمنا ان المعنى كذلك لكن المراد من كل

من دخلها من هو من أهل الثواب والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان انفع للعبد الخ) يشعر بان المراد من الاوفق فى الحكمة الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شئ سوى انهم جعلوا ذلك واجباً عليه تعالى فان بعض الافاضل قال انما لا يرد عليهم شئ ان لو كان مرادهم الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما اذا كان مرادهم الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدوانى فيرد عليهم الكافر الفقير المبتلى بالآلام أشهى (أقول) قد زعم الدوانى بان مراد الفرقتين جميعاً الاصلح بالنسبة الى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الاشعري أستاذه أبا علي الجبائي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله انه لو كان مرادهم الانفع بالنسبة الى نظام العالم كله لما يرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير ايراده السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب ان هذا أصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ولا يخفى ان في تحقيق الدوانى نظراً لان ابا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلا على ان مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر الى الشخص ﴿ قال الخيالي وهم الاشاعرة ﴾ اصلها أشعر فنسب اليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل العمالقة والاكاسرة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك فى الوجوه الباقية أيضاً وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض فى الاول من الوجوه (قوله والتسمية بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر انه يؤخر عنهما أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لا يكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة (قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيجئ (قوله الى المجاهر) أي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) يعنى ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ماهو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالجبائي اعتبر في الانفع الخ) أي فى وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفاً (قوله فلزمه) أي غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرا لا فيمن مات عاصياً وأما الجبائي فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير) أى سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شئ منهما تأمل (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أى على تقدير ان يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة (قوله فكانهم هم القائلون) بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بالكسر تستلزم المطابقية بالفتح لتلازمهما اذ لو وجدت المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً له بالفتح أيضاً فاذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائمه الخ) لان الظاهر من قوله وأما الصدق فقد

(١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

والاشاعنة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على ان الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه لايلائمه والملائم ينافيه فما ذكره مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المنافاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينبه على الفرق فالملائم حينئذ لايلائمه (قوله يعني لانسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لايجوز الخ) فان قلت المعدوم ليس بشيء

عند الاشاعرة كما سيأتي في المتن وسيجيء من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود قلت سيصرح الخيالي بان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعرة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرا لآثاره هو الوجود والا فهو الثبوت فقط وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقا ﴿قال الخيالي يستفاد منه الخ﴾ أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء فاي منهما يعرف بشيء يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً للآخر فظهر ان الاستفادة بمعونة من الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي أعم منه ولا يلزم من المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة ﴿قال الخيالي أو يرد عليه اللوازم الخ﴾ اعلم ان اللوازم البينة بالمعنى الاخص قسمان مايحمل على الملزوم كالزوجية للاربعة ومايكون مبايناً له كالبصر للأعمى فالورود يكون بكلا القسمين الا ان يخصص الموصول بما يكون محمولا على الشيء فالوارد يختص بالاول والاير اد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والا يرد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي والاصطلاح

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل (قوله اذ المنظور أولا الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمى بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ماهو عليه المعبر عنه بالفارسية (براست كفتن) ولما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ماهو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ماقيل وقد عرفت مافيه (قوله فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى ههنا كون الحكم الخ) يعني ان معنى حقيته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعني تسوح وجعلت هي معنى الحقية ومعلوم ان هذا المعني صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على مالايخفى لكن على هذا يكون المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقية أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعني مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله مابه الشيء هو هو مابه الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما للموصول)وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة له تأمل (٢) (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف الخ) وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

(١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)

(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وههنا كذلك فلا يصح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب أعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد اللوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج اذ لا معنى للاستفادة حينئذ بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والملكات لانهما يخرجان عنه وليس لهما عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجيهاً يكفي فيه المنع لكنه أورده في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك أورد المحشي المنع عليه فللخيالي ان يقرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك ابطال سند المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجمالي اما باستلزام الفساد أو التخلف (قوله تأمل) لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيئان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة تجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالا بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا للذاتي بل يكون (١) أعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدونه ما به الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمنا بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمعلول (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)

(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)

(٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين المعد والمعلول وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

لو فرض مجرداً عنه اي لو فرض ان الشيء مجرد عن الذاتي فانه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالـكنه لفقد الذاتيات التي كان الـكنه عبارة عنها وأما الملزوم فانه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالـكنه أيضاً لان اللازم ليس من أجزاء الـكنه (قوله اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الـكنه) زاد لفظ الـكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة الـكون بدون العرضي الى تصور الشيء ولو حذف لفظ الـكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور (قوله يلزم ان يكون عدم كون تصور الـكنه بدونه جائزا) فيه انه لا يلزم من عدم كون الوجود ضروريا جواز العدم لاحتمال ان يكون العدم ضروريا الا ان يراد من جواز العـدم الامكان العـام بمعـنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العـام لا عن الجانب الموافق (قوله فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به) لان معنى دون المجـاوزة والمفارقة فنقيضه المعية في آن واحد والمعية اعم من ان يكون تصور العرض واسطـة لتصور الـكنه أولا والاول معنى به ولما جاز ان يكون معـنى بدونه بدون توسط داليته فحينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر الى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدونه كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشئ بدونه بل يجب تصوره به فحينئذ لا يرد السؤال باللوازم البينة بالمعنى الاخص لان تصور الملزوم ليس باللوازم بل مع اللوازم فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع الى الامكان وجملته خبر ان (٥٢) وقوله كيفية منصوب على انه مفعول اعتبر وهو مضاف الى قوله لنسبته (قوله الى ذات الرومي) أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في الممثل الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله عدم التصور الى قوله بان لا يوجد أصلا) ليس المراد ان ذلك مقتضى الامكان بالنسبة الى المقيد لان معنى الامكان حينئذ ان وجود المقيد وعدمه غير ضروريين لـكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الاعم في مقام عدم التصور بدونه وعدم الرومي الابيض متحققاً في فرده الاول في الواقع قال بان لا يوجد أصلا * فان قلت اذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد بلا ملاحظة القيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بان لا يوجد أصلا قلت هذا ليس محل كلام الخيالي بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد عند قول المحشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بان يوجدا) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بان لا يوجدا أصلا وضمير التثنية راجع الى التصور والرومى ولما كان عدم المقيد أعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الامر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره واعلم ان كون المعطوف تثنية يقتضي ان يكون المعطوف عليه تثنية أيضاً مع انه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز ان يكون مفرداً على ان تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفهما ويكون المنفي بقوله لا بان يوجدا مقتضى الامكان المعتـبر بالنسبة الى القيد لان عطفه حينئذ على قوله بان لا يوجد غير جائز لان الجار مع المجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع ان الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل انما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر واما عطفه علي غير ذلك فاصعب من خرط القتاد .

ملاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم ان يجوز تصور الـكنه بالعرضي) اذ يلزم حينئـذ ان يكون كون تصور الـكنه بدون العرضي وعدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كون تصور الـكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم ان يكون عدم كون تصور الـكنه بدونه جائزا واذا كان عدم كون تصور الـكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور الـكنه بالعرضي جائزا وهو المحدود (قوله مع العرضي لا به) فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الـكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد أصلا لا بان يوجدا ولا يوجد وصفهما تأمل (قوله على ان تصور الـكنه الخ) جواب

(على)

(قوله نقل عنه الخ) مع إنه لما كان للمانع ان يقول سلمنا ان هذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز ان يعتبر المعنى الحاصل من جعل الاضافة للعهد فى دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بان حمل الاضافة على العهد باطل لانتفاء شرطه ولما كان للمانع ان يمنع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكمى أبطل صلاحية سنده بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد اعتباره هذا بناء على حمل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلا وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا اذا اريد الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على الجنس وكذا لو حمل على العهد الذهنى (قوله وفيه انه حينئذ) أي حين التوجيه الثاني لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية لانه حينئذ يكون حاصل الكلام ان هذا الكلام يحتاج الى البيان فى عدم اللغوية وليس مثل شعرى شعري الذي هو غير محتاج الى البيان في عدم اللغوية فيكون حاصل نفي المماثلة بيان ان انتفاء اللغوية في كلام القوم لم يبلغ الى مرتبة شعرى شعري فيكون حاصله تقريب كلامهم الى اللغوية الا ان يراد به أي بنفي المماثلة افادة ظهور الافادة في هذا القول وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة بناء على انه لم يحتج الى التأويل بل الى البيان وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التأويل والحاصل ان المراد من نفي المماثلة فى الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المثل به الى التأويل فحينئذ يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ مدخل في بيان عدم اللغوية لان فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التأويل فى عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري ﴿ قال الخيالي لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا ﴾ وأما المعنى السابق فاول احتماليه ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي لكن ليس بمعين وثاني احتماليه ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار المتكلم لكان مرتباً وقوله وكم فرق بين المعنيين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضروريا الخ) أي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضى ضروريا سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضى ضروريا أو غيره بخلاف الذاتي فان عدم كون تصور الكنه بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكناً بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من ان الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا (قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء الخ) يعني لو لم يكن المنشأ مجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق المعدومات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية كون الشئ بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئية كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فان أكثر من يسمعه الخ) يعني ان المعنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الاذهان القاصرة (قوله ان أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك ان تقول) أي فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه (١) الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيه أنه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل أنا أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها فى شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى

(١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن التوجيه الثانى لانه حينئذ لا تقليل اذا لاحظنا التوجيه الثانى فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه الثانى تحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه الفاضل الرومي (منه)

(قوله ولا يخفى مافيه) لعل مافيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان مايحتاج الى البيان مالم يكن مشاهدا وكون المشاهد أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل مافيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لايتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل أعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على ان يكون مقابلا وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه فى الكتاب اي في الشرح والغرض من ذلك الجعل نفي المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكره فى الكتاب تخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة فى الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفي مماثلة شيء آخر فالمتبادر انتفاء المماثلة فى الصفة المذكورة لا فى صفة اخرى لم تذكر فى الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا اذا اريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعرة لايجعلون للعدم ثبوتا فالثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعتزلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لآثاره هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي * فان أريد من أهل الحق أهل الحق فى جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذبا لانهم لايقولون بان المعدوم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لايحصل بحمل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الان كشعري فيما مضى اوشعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معيناً مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الذكر الحكمي ولم يوجدا ههنا فلا يرد ان يقال لم لايجوز (١) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع اللغوية (قوله والمشهور) أي فى توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع مانعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان ألبتة فلا معنى للفظة ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى مافيه وان أريد ان جميع مانعتقده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلا (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلا) هذا اذا أريد بالحقيقة مابه الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيهما للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد فى المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لايحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه)

(٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لايظهر الا بالبرهان (منه)

(٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بانه لم لايجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الى آخره (منه)

(قوله لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد انه انما عمم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي ان يكون العلم تصوراً فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً * فالحقائق منها ماهو من قبيل المنسوب اليه فعلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فعلم تصديق فعلى هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلا * ويرد عليه انه اما ان يكون الثبوت حقيقته موجودة أولا * وعلى الاول يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء أي جميع مانعتقده حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لايدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً الى مطلق الحقائق موجوداً أومعدوما (قوله وحاصل المعنى) أي حاصله حين ملاحظة عموم تحققه للثبوت (قوله أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقاً الخ) والتصديق أعم من ان يكون تصديقاً بثبوت الحقائق في أنفسها أو بثوت الاحوال بها (قوله بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها) فلايتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الاحوال لها وفيه ان ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضا لان الظاهر ان المراد من الحقائق جميع مانعتقده من حقائق الاشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لان غيرها ماليس بموجود والموجود لايثبت للمعدوم فالصواب ترك قوله أو لغيرها وان أجيب عنه بان الضمير في قوله أولغيرها ليس راجعا الى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودة أيضا فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت لشئ وان ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ ان يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله ولو سلم فالعلم بالعلم غيرلازم) يعنى لانسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لايجوز ان يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو اللاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه الترديد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وانما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لان التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

وباحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضا وحاصل المعنى ان العلم بها أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع فمما لايسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وايجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلافائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غيرلازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البداهة والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لايجوز ان يكون ذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم الخ وأيضا لم لايجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب (منه)

آو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بتصديقها أو المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لكن اللازم
من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعام
لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة يعنى أن الحكم الاول بديهي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط
والثاني يؤكده (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) نقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته
لان ذلك القول اثبات للسند * ويرد عليه انه بعد تسليم كون عدم انفهام كون الاول بديهيا يكون الثانى تأسيسا لبيان
بداهته أو تأكيداً لبيان معلوميته مطلقا اذ التحقق (٢) أعم من ان يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي ﴿ قال الشارح
للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق ﴾ حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق للزم العلم بجميع الحقائق والتالى باطل
والملزوم مثله واذا كان الملزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن الملزوم (٣) بطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم
بثبوتها وهو المدعي ثم ان الترديد الاول مما ذكره الخيالي منع للملازمة الاولى فقوله لايضرنا بمعنى أن ذلك غير لازم وقوله
لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان تاليها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله
نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة
يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلا لان العلم بالكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لايجوز العلم بجميع الاشياء بالكنه
اجمالا لان كنه كل شيء مخصوص به

نعم يجوز ان يعلم اجمالا بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالكنه
لابتمامه والمراد الثاني
وقول المحشى قول
أحمد لايقال تسليم العلم
بالوجه يستلزم تسليم العلم
بالكنه الخ منع للملازمة
ثانياً وحاصله ان تسليم
العلم بها اجمالا بالوجه تسليم
به بالكنه لان الوجه كنه
أيضاً فأمكن العلم بجميع الاشياء اجمالا بالكنه فلا يلزم من تقييد
العلم بالكنه العلم بجميع الاشياء تفصيلا اذ يجوز ان يكون الكنه وجهاً اجمالياً شاملا للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم
بجميع الاشياء بالكنه محتملا لان يكون الكنه كنهها فى نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما
أجاب بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام فى العلم بجميع الحقائق بكنهها وفى الصورة المذكورة ليس المعلوم من
الكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنها للحقائق بالكنه اذ لايلزم كون الكنه كنها بجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال
منعاً لبطلان التالي * وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوما يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم
التفصيلي بالكنه فقولك للقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على
الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم
بجميع الحقائق وفى الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله للقطع بانه
لاعلم بجميع الحقائق على السلب الكلي فمنعه باثبات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب الكلي ولايندفع الا بالايجاب الكلي

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكده تنبيها للغافلين وتصريحا بما حصل
به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان
في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه)
أي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير
لايقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام
في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) أي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد
بالكنه ألبتة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان
يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك القيد) اذ الخلاص من
(ذلك)

(١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق فهم منه أيضاً التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لايجدى شيئا زائداً (منه)
(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان الملزوم ههنا عين الملزوم فينتج عين التالي فلا يرد
ان استثناء نقيض الملزوم لا ينتج نقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لايجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد فى عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزأ من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالمتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لاينافي تسليم كون القيد جزأ من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لاوجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلاعن البعض وهو قوله للقطع بانه لاعلم الخ * (وأما من الوجه)اي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما فسر المحشي قول الخيالي هكذا لان لافي قول الخيالي لا وجه للعدول لنفى الجنس فيفهم من ظاهره ان لاوجه

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز أن يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لايجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً لما مر من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لايقصد الاستغراق فى حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها ﴿ قال الشارح رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء الخ ﴾ فيه ان كلام المخالفين لنفي الثبوت عن الحقائق رأساً ولنفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لادخل للعلم بنفس الحقائق فى ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مانشاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السباق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم تحمل عليه يكون الحكم عليها بانها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها) يعني لاوجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوراً

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه)

(٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

له أصلا بالنظر الى كل من يزعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس كذلك فقيد الكلام (٢) لئلا يعم نفي الجنس ﴿ قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ﴾ أي نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلا والحكم بانها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو فى الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها فى نفس الامر والخارج ويثبتون لها ثبوتا فى الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان

ان عنوان الموضوع حينئذ يدل على وجوده وينافى عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة ﴿ قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات ﴾ يرد عليهم أن الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه ﴿ قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء ﴾ أي انتفاء الاشياء على انه تصور المجهول فنقيضه الثبوت * وأما النفي من المعلوم فنقيضه الاثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز ارتفاعهما بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون فى الواقع انتفاء فيلزم

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لئلا يعم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حينئـذ لانه نقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبتت ﴾ بتاء التأنيث فی بعض النسـخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا الـكلية ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الجيالي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفع للايراد بان ارتفـاع النقيضين من جملة المخيلات ولـما كان لهم حينئذ ان يختاروا الشق الثانی وجه الالزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليـه ان عـدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضا مثله على ما ذكره الشارح(قوله امتنـاع ارتفاع النقيضين) * أقول لاتناقض بين النفی والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفی بمعنى الانتفاء لـكن ينافيـه قول الخيـالي في التوجيـه بان النفی حكم والحـكم تصديق لانه اذا كان النفی حكما والحـكم تصـديقا يكون النفی تصديقا بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصـدق الا ان يمنع كون الحـكم تصديقا كما في القول السـابق * والحاصل ان المذكور فی هذا القول من الحـكم بان النفی نقيض الثبوت يتوقف على أصل النفی بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ماذكره الخيالي وهو مذكور فی القول السابق في هذه الحاشية ينتج انـ المذكور فی هذا القول يتوقف على ماهو مذكور فی القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عنـ هذا القول ﴿ قال الخيالي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثانی اختيار لوجود النفی في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لايفيد شيئا (قوله مع انه يمكن ان ينـاقش فی ان (٥٨) الحـكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لا نسلم ان الحـكم تصديق لجواز ان يكون الحـكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيـه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحـكم الذي كان محمولا على النفي الا انـ يقال كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالمنع على الـكلية وفيه ان الحـكم لو حمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حمله على النفي تكون الـكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران * نعم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان يبني الـكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحـكم جزأ من التصـديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفعال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة الـكيف * وعلى الثانی فهو من مقولة الانفعال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضـافة فعـلى المذهب الاول والثالث لايكون علما بحسب الظاهر (قوله بل فی ان الحـكم علم مطلقا) لجواز ان يكون نسبة حكميـة أو خطاب الله كما سـبق (قوله وهو قرينة لـكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) ايوهم ان الغرض من قول القائل ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لـكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعرة والانكار من العنادية بل الغرض منه توجيه الالزام بحيث لايرد عليه الـكلام والله يدعو الى دار السلام بل لامعنى لـكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لاتتصور في

على حقائق الموجودات على ماسيجيء (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو أيضاً من جملة المخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) نقل عنـه مع انه يمكن (١) ان يناقش فی ان الحـكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحـكم علـم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينـة لـكون انـكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمعناه) أي ليس التحقق (ههنا)

(١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحـكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحـكم تصديق لجواز ان يكون الحـكم نسـبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هـذه المعاني وان يناقش فی قوله التصديق علم بالواسطة بانا لانسلم كون التصديق علما بل فی ان الحـكم علم (منه)

(١) لان كل واحد من النسبة الحـكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل فی معنى واحد له (منه)

العدميات وعنوان قضاياهم في الانكار هو الحقائق لا الماهيات * وانما لم يحمل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبني كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع من بعض الاشخاص نادراً لكن بعد وقوعه منه يمتد زمانا كثيراً انتهى فعلى هذا لايناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من يقصد الحول تكلفاً وأما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب على مافي بعض الحواشي(٢) اذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول لايمتد فضلا عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بانه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلا لناسب التمثيل اذ لايلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع أجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهداً كل طول أيامه شيئا قليلا وأمثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشغل جميع أجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع مايتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى المسبب أي ان يكون عاما من المسبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم ههنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

ههنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئا حتى يناظر معهم في شيء كما سيجيء على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تنبها كما سيجيء في التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة اليهم اصلا (قوله واما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن احدى (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ماأورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ماأنكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية أيضا وفيه ان عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن ان يحمل ماقالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله قد يستعار الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حينا كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل هاهنا سببا عاما لغلط عام) أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام (قوله بديهة العقل جازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قيل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لايلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه

(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لايراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لافادة عدم الدخل (منه)

(١) المفسر عبد الرحمن الفاضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)

(قوله بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخييلية والجذب ترشيح ﴿ قال الخيالي وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه ﴾ أي لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حمل التجلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره ردا لصلاح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لايحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بامكانه فاذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لايلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة للسامع فمآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعرف وههنا ليس تعريف العلم لفظا اشهر مرادفاله بل مفهوما تفصيليا فلذلك كان حمله على التعريف اللفظي تكلفا (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى حد التجلي والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ التجاريب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من) يعني جعله كذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علما دون احساس البهائم اذ لابد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علما دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لافائدة فيه بعد كون التعريف شاملا لاحساس الحيوانات فالاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلا من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(المتصورة)

مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتمام وجذبا بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل ﴿ قال الشارح والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم ﴾ أي مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادىء رأيهم (قوله حملا للفظ على الشائع المتبادر) أي اللفظ المذكور وقيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس {قوله يخالف العرف واللغة} نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ماسيجيء من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) {قوله ثم التميز في التصور الصورة} فالعلم بالماهية (٢)

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفا انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات العجم فانه سيأتي ان المدرك فيها حواسها اذ لانفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا {منه}

(٢) كانه قيل اذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجباً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بانه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتغاير بالاعتبار كاف (منه)

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات ﴿ قال الخيالي أي نقيض التميز كما هو الظاهر ﴾ أي من العبارة اذ قوله لا يحتمل النقيض صفة للتميز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة ويحتمل ان يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لانه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لنقيض المتعلق وليس بصفة المتعلق حينئـذ لانه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وانمـا وصف به الخ وانما كون المراد من النقيض نقيض الصفة فاذا أريد منهـا نفس (٢) الصورة فله وجه اذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ماعدا اليقين*وأمااذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له اذ كل منهما أمر تصوري لا نقيض له فيلزم ان يدخل الشـك والوهم واعتقاد المخطئ في التعريف ﴿ قال الخيالي وانمـا وصف التمييز به مجازاً ﴾ اذ لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينافيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة اذ ليس للمتعلق حقيقة لانه أريد من النقيض نقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه اذ حاصله سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعد احتمال النقيض (٦١) مجازاً حين حمل النقيض على نقيض التمييز فلا معنى لما سيجي في المحشي قول أحمد في آخر هذا القول لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً * نعم لو كان المجاز لكان في حمل عدم الاحتمال على هذا المعنى لا في التوصيف المذكور (قوله ولا تجويز وقوع الطرف المخالف) عطف على قوله احتمال نقيض (قوله لا حالا ولا مآلا تخرج الوهم والظن الخ) اذ في الثلاثة الاول تجويز الطرف المخالف حالا وفي الرابع مآلا*قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه * وقال أيضا وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الانسب للمحشي ان يذكر التقليد بل التخييل أيضا (قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله وقوعها أولا وقوعها)بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الاول) ان النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه واضافة الوقوع ههنا الى النسـبة يني عن ان يكون عندهم نسبتان (والثاني) ان الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) انه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولا وقوعها لا نفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم ان يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الـكل بان يحمل اضافة الوقوع الى الضمير للبيان

المتصور ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه واعلم ان هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحـاصل بين العالم والمعلوم الذى به صار الاول عالمـا والثاني معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصـورة اذهما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقابا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ماهو مبدؤه فصار العـلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مآلا لخرج الوهم والظن والشك واعتقـاد المخطيء اذ يجامعهـا تجويز وقوع الطرف المخالف حالا أو مآلا ولا خفاء في ان هـذا التوجيه أوجه وابعـد عن التكلفات والتعسفات بخـلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب المجاز في وصـف التمييز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وكذا في اطلاق التميز على الصورة والنفي والايجاب وأما اطلاقه على التعلق الخاص فمتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولا وقوعها على مذهب الحكماء

(١) وان كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (منه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضا اذ التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب المجموع لا الايقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفان في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أولا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والايجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أولا وقوعها ومن وقوع المحمول أولا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما بين موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين بين (قوله فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضاً كما سبق ﴿ قال الخيالي أي لتمييزها الذي هو الصورة ﴾ ولك أيضاً ان تجعل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله نقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا وتحتمل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

(اذ)

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع (قوله لخرج الاحساسات الخ) أي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني (قوله يردعليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون عينا بل هو معنى (قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن ههنا الخ) أي من ورود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا نقائض لها

(١) أي الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الايجابية والسلبية (منه)

(قوله اذالتصورات صفات لا نقائض لها) علة لقوله على أنهالا نقائض لها (قوله أي البناء على انهلا نقيض لتمييزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على انلا نقيض للتصورات لا على ان لا نقيض لتمييزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على انه لا نقائض لها انتهي اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور فى الشرح وأما اذا اريد انه يلزم البناء على ان لا نقيض للتمييز فلا يكون سهواً ﴿قال الخيالي انما هوفي المتصور بالكنه﴾ اذ الشيء لا يحتمل رفع كنهه عنه ﴿قال الخيالي لافى المتصور بالوجه﴾ ان اريد السلب الكلي فغير صحيح اذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه أصلا لا يحتمل الشيء ان يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالانسان المتصور بالاول لا يحتمل ان يتصور بالثاني وان اريد رفع الايجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر فى قوله انما هو فى المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ ان نقول انما هو فى المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني ان الشمول الخ) أفاد عدة اشياء (الاول) ان الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف فى العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) ان كونهما واقعياً على الزعم (والثالث) ان عدم المنافاة بين البنائين اذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) ان التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والمحشى الخيالي افاد الاول دون البواقى ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله فى الواقع وان أريد من المبنى فى قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المنافاة له منافاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لافاد البواقى أيضاً { قوله مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود مبني آخر له فى التقدير حيث فسره بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض النقيض فالصواب حينئذ ان يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم وان اريد الاعتراض على قول الخيالي على ان بناء شيء على شيء حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض فيكون معنى قول المحشي قول احد بناء على انه كل متصور على تسليم انه كل متصور ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنياً على عدم النقيض ففيه ان الواقع في التعريف نفي احتمال النقيض وهو يصح ان يكون بانعدام النقيض وان يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان فى زعمهم ان نقيض التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقاً

اذ التصورات صفات لا نقائض لها على مازعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على انه لا نقيض لتمييزها اذ لو كان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصورات لكان عدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه (قوله مما لا ثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات نقيض (قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا نقائض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على مالا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق انه ان اسم النقيضان بالمتمانعين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا فى التحقق والانتفاء وذلك لا يكون لا في التصديق ومعني التنافي ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان فى التحقق والانتفاء أو في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعنى اذا

(١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

(قوله وصرح بعضهم) عطف على قوله عرفوا (قوله فلا يرد مايتوهم) تفريع على قوله فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان
وحاصل الايراد ان قول الخيالي اذ لاتمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار
النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فماذكره
المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لايصدق على نقيض السلب)لان نقيضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع
الضاحك عن شئ الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد
من الشيء السابق مايعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لاوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات لشيء ليس
رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء(١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزأ
من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد(٢) والحاصل انه لايمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم
رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتا لشيء أو يكون اثباتا لشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه
فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض ثبوت الضاحك
في نفسه أو اثباته لشيء غير الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايماء الى هذا
الاولى حيث قال بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فانه أقوم قيلا * فلا تتبع من دون الحق سبيلا (قوله فحق العبارة ان يقول رفع كل شيء الخ) فبتبديل القضية يندفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة الكلية أعم من موضوعه
فيجوز ان لا يكون بعض النقيض رفعاً بل ايجابا ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان النقيض كل
موضوعا لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فبترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في
التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله
سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا)فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته
(قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية ﴿ قال الخيالي لايقال الحركات
من الاعراض النسبية ﴾ اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمانع أيضاً مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه
وقيسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق
عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين
اللتين هما محولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين
المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بانه لاتناقض
في التصورات فلا يرد مايتوهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله
ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين وفي هذا القول
مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان
رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس
كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء
كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يحمل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)
(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتا في نفسه (منه)
(٣) الاول كالضحك مثلا والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)
(٤) فيكون كل منهما قسما من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسمين الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني
الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبعاً من أقسام العرض نسبي واثنين منها غير نسبي أما النسبي فهو الاين والمتى والأضافة والملك والوضع والفعل والانفعال وأما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان فى الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثانى الهيئة الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة فحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقالتهم في ان الاعراض النسبية التي هى المقولات السبع أهي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آنين فى مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرومى والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفس النسبة

كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثانى وكلامنا في الثاني لافي الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهانا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعنى الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال فى قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب فى قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا فى الحقيقة فهو العقل لاغير وان أراد السبب المفضى فى الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذ الماهية لاتخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعنى اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفرادا ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعقل (منه)

(قوله لـكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ماوضعت هي له بها لا بغيرها فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحـكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ماوضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا الحـكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والمحل أعنى الحـكم الـكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائياً) (فان قلت) كيف عممه مع إن الانشاء لا يتصـف بالصـدق والـكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشـاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره) ان اريد به الالزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان أريد التحقيق فالواجب ان يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل ﴿قال الشارح وأما خبر النصارى الخ) جواب .معارضـة للدعوى الـكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصـل المعارضـة ان خـبرهما متـواتر وهـو لا يوجب العلم ينتج من الشـكل الثـالث بعـكس صغرى الشخصيـة الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة نقيض المدعي الـكلية وأما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة الـكلية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله حاصله اختيار الخ) أي المراد السبب المفضى في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجعل السبب في تلك الادراكات العقل مجال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الـكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العـلم الملـكي والجني وأياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لايلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على مالا يخفى (قوله فانها مبنية على ان النفس لاتدرك الخ) قالوا في أثبات الحس المشترك انا نحـكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه جسم أبيض طيب الرائحة حلو والحاكم لامحالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لاترتسم فيها صورة المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر لان الحس الظاهر لايدرك به غير نوع واحـد من المحسوسات فاذا لابد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعاً أي اللون الظاهر الجزئى والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انهما لايتقاطعان) فيه ان التلاقي (١) يحصل عند التقاطع أيضاً فلاتكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الخ) أى في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الايراد بكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء الخ) أى لان ادراك العقل الـكون في المـكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيـه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومثله) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لايعد محسوساً وكذا لايعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ) المعني المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ماوضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لاماذكره الشارح وهو انها لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى والفرق بينهما ظاهر لـكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبر كلام أى مركب تام) أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ماتضمن كلمتين بالاسناد (قوله فحينئذ كلمة ماعبارة عن الاثبات والنفي) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لانفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ)

(١) لعل اطلاق لفظ التلاقى فى عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعني لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

(يعنى)

التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الـكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ اذ حاصله ان كل متواتر مركب من جائز الـكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم (قوله وان كان الاول) أي كون الخبر المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيجيء من قوله لـكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لـكن ذلك يقتضي كونه صوابا لا أظهر ويمكن ان يكون وجه أظهريته انسبيته لسابقه فعطف الانسب عليـه عطف العلة على المعلول (قوله اذ لاحاجة حينئذ الى جعـل الخـبر بمعني الاخبـار) وكذا الى جعل اضافتـه الى المفعول ولم يذكره لان كون اضافته الى المفعول متوقف على كونه بمعني الاخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف (قوله هذا) أي كون علة عدم الاحتياج الى التمحل عدم الاحتياج الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فلا تغفل (١) هو الظاهر من تقرير المحشي حيث فرع الاحتياج الى التمحل على كون الخبر بمعني الاخبار وكون اضافته بمعنى المفعول وقد ثبت ان علة عـدم الشيء انتفاء علة وجوده وانما قال الظاهر ولم يقل هو المعـلوم لان عـلة الاحتياج الى التمحل مجموع الامرين والـكل ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أيضاً فيجوز ان يكون المنتفي ههنا الجزء الاخير فقط وان كان الظاهر انتفـاء المجموع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وان كان اعم تأمل) فيـه ان اللزوم هو المتنازع فيـه فلا يصـح الازام (قوله وفيه انه لا يصلح فذلـكة) أي خلاصة ومحصلا للتفصيل أي الاجمال بعد التفصيل (قال الخيالي والتحقيق ان اجماع الخ) يعني ان افادة اجماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريقة الجواز لـكفايته

يعني ان العلم بوجود كل معـلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علتـه الحقية كما ان وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر أيضاً كخبر الرسول عليه السلام مثلا (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص عنـد مالم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العـلم بوجود مكة مثلا لايحتمل العلل غير التواتر كذا نقل عنـه (قوله ان الخبر بمعني الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى أي إخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني ان عطف اليهود على النصاري يقتضي ان يكون اليهود مفعول الخـبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح الـكلام بتقـدير لفظ الخبر قبله مضافا اليـه معطوفا على الخـبر المضاف الى النصارى سواء كان بمعنى الاخبار أولا وان كان الاول أظهر وأنسب (قوله فـلا حاجة الى التمحل) اذ لاحاجة حينئذ الى جعل الخبر بمعني الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر من تقرير المحشي رحمه الله لـكن الحق ان الخبر بمعني الاخبار جزما لان الخبر بمعني المركب التام المحتمل للصدق والـكذب لايتعدى الى مفعول لابنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه(١) في الموضعين والتمحل انمـا هو بالنسبة الى الاضافة الي الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ أصل المخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ أصـل المخبرين بقتـله حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك أولا لم يجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انمـا هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من مخبر بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولـكن شـبه لهم فتبين عـدم تحقق شرط التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قبل انه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى دليل على عـدم تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيـه انه لايصلح فذلـكة لماقبله وقـد جعله فذلـكة له (قوله لـكنه كاف في الجواب) لايتوهم من هذا ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كليـة كون الاجتماع سببا ذلك على

(١) أي الى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو في الاول قوله بقتل عيسى عليـه السلام وفي الثاني قوله بتأبيد الخ وأما على تقـدير الاضافة الى المفعول فحينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

---

(١) أي لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالزام لان الجواب منعى(قوله نقل عنه انه أورد الخ) منشأ الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الخيالي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم والى بعضهم لا جعله اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرية اعم من الآخرية بالكلية أو في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبغي) هذه اللياقة بالنسبة الى ما قاله الخيالي في الجواب يعني ان ماذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ماقاله الخيالي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم ﴿قال بعض الافاضل ﴾ يلزم عدم(١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لو قوعهم في خلالهم مثلا والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان العطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباريا(٢) وان كان الاصل والراجح التغاير الحقيقي

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)

(٢) التغاير الاعتبارى ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله اكثر من ان تحصى (منه)

مالا يخفى (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) أسبابا باعتبار تعدد المخبرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله واما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فأجاب بقوله لامدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لايلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالا يخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه أورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة فى البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال فى التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الآية) وجه التأييد أمران أحدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)

(٢) لكن هذا لاينفي المباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخصص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول(١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة الف وأربع وعشرون الفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن(٢) لكون ثبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيجئ من الشارح في بحث النبوة (قوله لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط النزول ومع قيد الاولية جواب عن السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلا على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهي وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاما على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف للاستغراق

(١) من الامرين اللذين هما وجها التأييد (منه)

(٢) وافادته الظن انما تكون اذا كان مشتملا على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولا وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات وقيل

(١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه)

(٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

(قوله اما لانه لافاعل غيره) بناءعلى ان العبـد كاسب لافعاله (قوله وإما لان المعجزة شرطهاالخ) أيْ سلمنا ان غـيره فاعل أيضا بناء على اطـلاق الفاعل على الـكاسب لـكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبدأومايقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامرفى قوله أمرخا رق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتنبي لان فاعله وهو الله تعالى لم. (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك فى يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعد السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو مايقوم مقامه لاشـتراط المذكور ﴿ قال الخيالي هذا الامكان هو الامكان الخاص ﴾ اي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفرداً كالعالم بالنسـبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيـح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئـة وأما عند الحـكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيـح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الاعدادوالتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروي عندهما (٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصـل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطا للامكان أو وقتا له ثم انه لايخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر فى أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أواعم من النظر في نفسه واحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق(٣)قوله بصحيـح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لايصدق التعريف الا على الدليل المشهوري للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيـقي عندهم أيضا وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضا لـكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لايصدق على دليل أصلا وان بنى التعريف على قاعدة الحـكماء أو المعتزلة واعتـبر قوله بصحيـح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتا له وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لايصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر بالنظر.

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعـالى أو مايقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود ممـا يناقش فيه (قوله قد عـدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) أي يجب ان يعمهما لان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والايكون بين أول الـكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لـكان أولى (قوله بل يستلزمـه بنـاء على ان التلفظ يستلزم التعقل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصـدق التعريف عليـه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلا (قوله اذ لايجب تلفظ المدلول) أي لايلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليـل ولا من تعقله (قوله فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) تعليل لـكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غيرحقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليـه الى العـلم بمطلوب خبري فحينئذ يلزم ان يكون المراد

(١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحمد (منه)
(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضا (منه)
(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)
(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقى بعد ابتنائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

فى نفسه وأحواله يصدق على التحقيقي أيضا ولو عمم الى جزئه أيضا لايصدق الا على التحقيقي أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لايختلف الحكم فى جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضرورى التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا فى ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان فى الامكان ثلاثة

بالنظر فيه مايعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل المحشى لهذا قال فيما سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول) أجيب عنه بان ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لايقتضي ان لاينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ماهو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لايعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر فى نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

احتمالات وفى التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولا الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة فى التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالمجموع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلا فلا نسلم ذلك لان النظر لايتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية الحنفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فمسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالاضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة ﴿ قال الخيالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة ﴾ فيه أنه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لاينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً فى صورة كون اللزوم بينهما نظريا غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ماعدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام ﴿ قال الخيالي لكن يمكن تطبيقه ﴾ بان يعمم العلم به الى العلم (٢) باحواله ﴿ قال الخيالي من

(١) ويكون الامكان العام فى الصورتين الاوليين من النظر فيه متحققا فى ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حاله من أحواله (منه)

حيث حدوثه ﴾ أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر (قوله بل لابد من العلم الخ) بل لابد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الحيثية شرطاً لاوقتاً اذ قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للعالم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعام الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعام لايوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح باوفقية الثالث للثاني مع امكان أوفقيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشئ من الشيء لزومه من نفسه فقط الخ) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحوالها (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا لا موافقة له للاول أصلا لانه لا يصدق على المفرد فما معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول ﴿ قال الخيالي وتخصيصه مثل الاول ﴾ بأن يراد من العلم العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لايشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان يقال تعميم العام به الى العلم به من حيث حال من احواله يدخلها لان الترتيب والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشي قول أحمد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجا عن مذاق الكلام ﴿ قال الخيالي وأما مايظهر على يد مدعي الالوهية فليس بتصديق له ﴾ جواب نقض اجمالي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الالوهية والمدعى وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لايخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعام لايوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ان لايجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لايضرنا وان أريد ان لاموافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فممنوع اذ التصادق في مادة موافقة مابينهما في تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لامنه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فليتأمل (قوله والصواب تعميم الاول) بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرآن (قوله هذا خلف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كفر (قوله فلا يكون

(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)
(٢) لكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على مالا يخفى (منه)

(كاذبا)

(١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكور ان للمشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمسية للقطب (منه) (٢) فانه لايشتمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للعادة لئلا يلغو قوله تصديقا له فى دعوى الرسالة فان قلت كيف يشتبه السائل ويورد النقض مع ان قوله فى دعوى الرسالة يخرجه بلا شبهة والسؤال لابد ان يكون مبنيا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على أنه لامدخل لذلك البعض في العلية وههنا المدعي ايجاب خبر الرسول العلم فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد أنتجه أيضا وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له فى دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه كان هو صادقا فى تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنالقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق فى خبر الرسول لانتفاء قصدالتصديق (١) من الله تعالى في مدعي الألوهية والمتنبي ﴿ قال الشارح واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها ﴾ فيه بحث ظاهر اذ الصدق لايستلزم العلم اذ رب صادق لايقع الظن بمضمون ما أخبره

فضلا عن العلم والجواب ان المراد واذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام فى اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقاً له فى دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل معلوم الصدق فهو يوجب العلم بمضمونها ينتج ان خبر الرسول يوجب العلم بمضمونها ﴿ قال الخيالي نعم تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً ﴾ اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق فى الجواب فادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ماقاله المحشي قول أحمد من ان الاستدلال مايستفاد من الاستدلالي لا مايتوقف عليه مطلقاً يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضا يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطلان في نفسه لكن المعلل يحرر مدعاه بان كلامنا فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخيالي فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لايخفى ﴿ قال الخيالي فتأمل ﴾ لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الا كبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الا كبر للحد الاوسط بديهيا كما فى المثال المذكور (قوله لما مر) أي فى كلام الخيالي من ان المراد باحتمال النقيض ههنا أي فى مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الخيالي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من النقيض نقيض التمييز والاحتمال لمتعلقة والتمييز في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان فمعنى عدم احتمال النقيض ههنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي

كاذبا) لان الكذب من الذنوب (قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) فيه ان الاستدلالى (١) مايستفاد من الاستدلال لا مايتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالى لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهياً باعتبار تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول فلايستلزم بداهته بالاعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لغواً ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه مافيه) قيل وجه النظر انه لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر

(١) لايقال ليس المراد بالاستدلالي ههنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لايلائم تفسير الاستدلالي بالحاصل بالاستدلال أي النظر فى الدليل (منه)

يوجبه العلم نقيض ذلك التميز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لاما يعم الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لاتأبى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة ايجابا أو سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي هي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لامعنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قول أحد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعده ما مر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال النقيض ههنا وفيما سبق على الاعم منه فبم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبأن المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل النقيض (٧٤) لاحالا ولا مآلا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن فيه تجويز العقل النقيض مآلا لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على

من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا مايعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مغن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (قوله والاقرب)

مافي الواقع فبزول عنه ماحكم به من الايجاب والسلب على مافي شرح المواقف وأما هنا فبقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت ﴿قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ﴾ قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لاقول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى أنه يشعر بان تفسير المحشي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا من غير مخصص فقوله والاقرب من تتمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما نذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكمال الثبات بحيث لايشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلما وليس كذلك ويلزم ان ينحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لايحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موجوداً أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الاشياء اذ لايجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يثبته بدليل علما لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التميز فيه لايحتمل نقيضه لان النسبة وان كان الواقع نقيضها فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الافاضل من انه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تتمة الاعتراض على الشارح وجواب عن الاعتراض على المصنف (قوله أي في وجه التخصيص بالذكر الخ) يشعر ان ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط وليس كذلك بل سؤال الاستغناء أيضا فالاولى ان يقال في التفسير أي في وجه الاحتياج الى الذكر ووجه التخصيص تدبر (قوله قيل المقصود من ذكر هذا الكلام) هذا جواب عن سؤال الاستغناء وسؤال التخصيص معا أما الاول فيندفع بوهم حمل العلم على مطلق الادراك مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم وأما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي (قوله يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك) فيه ان الغيرية المصطلحة بمعنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان النفس يتصور ان تكون بدون متصور بل واقع كما في المجنون ﴿ قال الخيالي ففيه رد لفرق المخالفين جميعاً ﴾ ففيه رد للسوفسطائية أيضا حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بأولى

أي في وجه التخصيص بالذكر ان مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث أعيام طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي (قوله لا عن الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الاجماع (قوله مبني على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك) اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو نقيض ما مر ومحصل الجواب(٣) عنه بمنع الالية وكذا بمنع الغيرية واختار المحشي الاول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني انه لو كان دليل السمنية يلزم ان توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لان هذه نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لان هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا) يعني ان من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضا أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فاذا نفي العلم بها يبطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً استحال في العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (منه)

(٣) ومحصل هذا الجواب هو ان يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز ان يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

(قوله وهذه معارضة فى مقابلة الدعوي الثانية) أي ماذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة (قوله بان يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا)أي اثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة انما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزمة للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة ههنا لان النتيجة ههنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق (١) بهيتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفا عليه

(قوله فى القياس الاستثنائي الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لايثبت كونه من افراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لايخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي انه لم يجعل الكلي واسطة بل جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئيانه تدبر ﴿ قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر الخ ﴾ والمدعي النظري ههنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد والنظر المخصوص الذي يثبته هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحدوث العالم لصحته واشتماله على شرائطه لاخصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعام لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثانى الاقترانى الذي أخذفي موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيدين للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك (على)

(١) أي بكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه) (٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المدعين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها (قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا أثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص فى ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هنالك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعنى العلم بحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتسابا على ماتقرر من ان العلم بحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبحقق الملزوم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب فى ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب (قوله أى توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)

(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها علما وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيها آخر غير ماذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتيهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المخصوص معبراً بخصوص ذاته لابعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المخصوص في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لايثبت القضية الكلية كما لايخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لايكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر مخصوص بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلا لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل مادخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتا للقضية الكلية نظريا محتاجا الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لايكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظريا ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظريا اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهة وكسباً باختلاف

فلنشرح ما قاله الخيالي قال (حاصله انا نثبت الكلية أي القضية الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية) أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لايطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لايثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان لتلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا نثبت الكلية بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظريا بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعليك بتغيير مابعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال ﴿ قال الخيالي فاللازم ﴾ أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المخصوص الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلل فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحيثية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأبى عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأبى عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لايخفى ويمكن الجواب(١) فتدبر ﴿ قال الخيالي لان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب﴾ لابد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاولى يحتاج اليهما ألبتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاولى فالمراد من السبب ههنا مايكون مؤثرا في اذعان النسبة الحكمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لامؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري مالا يكون بمباشرة سبب أصلا وكذا البديهي لحمل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضى ان لا يكون أول التوجه مايخص البديهي الاولى بل مايعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على اطلاقه لايحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأبي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيرا أعم لاول التوجه لمجرد التميز عن الاستدلالي فالمراد حينئذ من أول التوجه مايخص البديهي الاولى لكن لما كان الظاهر في التفاسير المساواة لنفي الملائمة وربما يوهم

كلام الخيالي انه على تقدير عدم جعله تفسيرا لاول التوجه توجه الملائمة بين أول التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان مايحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين فتدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا علة لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به مالا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع أقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاولى والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يأبي لما (احتياج) سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ماكان كذلك فلا يكون مثالا للضروري وجواب المحشي منع الكبراها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثالا للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فبيان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

العنوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشددها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يجعل تفسيراً له لكان مستدركا محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على مالايخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظا ويمكن الجواب أيضا باختيار الشق الثاني بجعل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الكل الى جزئه (منه)
(٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لاأولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافيا لقوله وما ثبت منه ولتمثيله بان الكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصورا لاعظمية وتوجهه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضا على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حينئذ بما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اصلا ولا احتياج اليه ويمثل للاول بمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتمشى حينئذ سند المحشي وهو تفسيره اياهما بما فسره فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونهما قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تتميم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونهما قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حينئذ بما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند ههنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولا أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تمثيله المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه

قصر التمثيل في صرف العقل والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيرله والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعر ان لتفسير الاكتسابي دخلا في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينافيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهملا انما لزم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ للسؤال الثاني أيضاً حيث أورده عقيبه عطفاً عليه مع ان منشأه غير ذلك (قوله وما في قول المحشي رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجموع لا من كل واحد منها * قال الخيالي فكان قسيم الشيء قسماً منه * المراد من الشيء ههنا الكسبي ومن القسيم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسيما للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسما منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض فثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول * قال الخيالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض * والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عموما من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملا انما لزم من تفسير البديهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبديهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموما من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل فى ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

البداية مثل للضروري بالعلم بان الكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور فتمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان الكل أعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضروريا أو استدلاليا مقرر فممنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل بل نظر العقل فيه ليس باختياري وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم

غير خاف (١) (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاولى والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة دائما وههنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكنه ممتنعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه ما لا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات.لان قدرة المخلوق ليست مستقلة فى تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو موليها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منهما موليها أي متوجهها أو لكل من المحلين وجهة هو موليها تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروريا كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسيم الشيء قسما منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتخيل التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام

(١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ماذكرناه (منه)

(عموم) لكن لا يجدى شيئا اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالى فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

---

(١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا الكل اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم)أي الحاصل من مفهومه على ماذكروا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لـكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الاقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الانسان اما أبيض واما اسود مثلا في تقدير قولنا الانسان اما انسان ابيض واما انسان اسود ﴿ قال الخيالي والمقسم هو الحاصل بالاعم ﴾ المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل اعم كان الحاصل منه حاصلا بالاعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع اسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع ان كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة اعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والاقسام ههنا عموم من وجه أولا وهذا الكلام ههنا بمنزلة التفريع لما قبله(قوله بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة)اعلم ان المخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن فتكون عاملة في المبتدأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف (قوله وفى قوله عشقي لمن ان محذوفة) واعتبر ذلك لكون الجملة فى تأويل المفرد فيصح ان يقع مفعولا ليعرفوا (قوله ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد) لان المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر والكلي لان عشقه ليس بجزئى حقيقي بل له مبول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أوالجزئي (قوله وقيل اراد بالشئ الخ) جواب آخر بدل ما نقله الخيالي بقوله قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت والمراد منه تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه انه خلاف الظاهر اذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة(قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع)ان قلت هذا يوهم أيضاً كون الالهام من اسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عمم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا انه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشئ لزم منه ادعاء انه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه(قوله فادرج لفظة الصحة اشارة الى هذا) فيه انه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما ان الشيء ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من ان هذا انما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لا حظ مفهوم التقسيم ﴿ قال الشارح الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ﴾ اذ الالهام ليس من أسباب معرفة فساد الشيء أيضاً والتخصيص يوهم كونه من اسبابه (قوله صح عند الناس اني عاشق) تمامه * غير ان لم يعرفوا عشقي لمن * أي غير انه بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة أي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعني لم يعلموا ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) وقيل اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعني صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معني الصدق والكذب بهذا المعني فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها اذ يتم المقصود بدونها ويمكن ان يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة (١) الى هذا بل يقال كما ان لفظ العلم مشتهر في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور ولذا قيل اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني وحينئذ اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) اذ يتم المقصود بدونها (قوله وايهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببيته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود

(١) هذا انما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللا مطابقة بصورة التصديق (منه)

(١) العكس ههنا يحتمل الامرين فان معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الاول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو عين معنى الثبوت بل تعميم الشيء للنفي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سبباً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا النفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات مبني على ان المراد بالشيء المعلو. وهو يعم الموجود والمعدوم لاما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد الخ لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفياً كان الخبر أو اثباتا (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومة وحاصل ما سيجيء من الشارح ان المصنف يدعى حصر الاعيان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز ان تكون عقولا (١) مجردة كما اثبتها الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أى حدوث الاجزاء المعلومة فالمشار اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجيء من الخيالى قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء آخر لا بد وان يكون معلوما في نفسه وفيه ان هذه الفائدة والاحتراز عن الاجزاء الغير المعلومة ان حصل مما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله المحشى جزئياته من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار أجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومة يشعر بعمومهما لغير المعلومة أيضاً والاولى ان يختار الثانى ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لا دلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وليس مثل الحيوان كما سيجيء فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس باسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزأ من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بين الاجناس لم يجز اطلاقه على زيد مثلا ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني يكون اشارة

عدم سببيته لهما وانما قال وابهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة كما سيجيء (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على مالا يخفى .(قوله الى ان المراد الخ) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فمراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون

(١) أجيب بان كلمة كأن اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه)

(٢) اعلم ان الشارح فيما سيجيء ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ماسوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حزازة وهي عدم الملاءمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسما للكل على مالا يخفى (منه)

---

(١) وهي ليست بجسم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه)

(٢) وهو ما سيجيء من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة (منه) (٣) معنى باسره بجميع افراده والا فما معناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزاء أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولعل المحشي لما نظر الى امكان حمل مراد المفسر بشكاف قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف يشمل الشكل حال كون الشكل أو الشمول على الشكل مرادا لمن فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد به كما كان شاملا له في نفسه أو التعريف يشمل الشكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل بقوله كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض انتهى ويمكن ان يقال قوله من الاجسام والاعراض ان كان من تمة التعريف يخرج الجواهر والا يدخل (١) صفات الله لانها ممكنة قديمة صادرة عن الذات بطريق الايجاب عند أهل الحق (قوله لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد أو الى الحقيقة) وانما قال يتوهم لان الاصل في لام الاستغراق استغراق أفراد مفهوم اللفظ ومفهومه هو القدر المشترك وأفراده هي الاجناس فلو حمل على استغراق الاجناس فلا يشذ عن العالم ممكن اصلا لان المراد من الجنس جميع أفراده فيتم المقصود لكن لما كان بمنزلة الجميع كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول أفراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنسا واحدا (قوله مطلقاً على الجنس باسره) أي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول أفراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع أفراد الجنس بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجالا لا يستوعب جميع أفراد الرجل

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل الشكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى عليه وسلم ان لله ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين الف عالم أربعون الفاً في البر وأربعون الفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصي عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للشكل فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان أصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق أفراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس بصيغته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت لما كان العالم مطلقاً على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين أي كل محسن وقولك لا اشترى العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

(١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)

(٢) وفائدة التأكيد دفع توهم ان يراد أكثر الاجزاء تنزيلا للاكثر منزلة الجمع (منه)

(٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسره (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحيوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من أفراد الجنس جزء مما صدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة باسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيد به احترازا عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لابد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين) أقول يعني دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم بتغاير الامكانين فان أراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فممنوع اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان أراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فسلم لكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعى بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا(قوله صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى على المتأمل المنصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يتعين فسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعا في النسبة واللغة أو اصطلاحا من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعنى من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلح عليه الآخر كان لفظياً ظاهريا راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسهما كان النزاع نزاعا لفظياً لاحقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو (على)

ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات أجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفرده أيضاً كزيد مثلا تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لابذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد فنفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولا) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل المثلث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يتحقق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه مافيه (قوله وان كان لفظياً راجعا الى اللفظ واللغة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على مايراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواقف لان ماوقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى

(١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لابالذات (منه)

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في ان هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعا حقيقيا معنويا ثم قال صلاح الدين فقول الشارح في ان المعنى الذي الخ يشير الى ان للجسم معنى معيناً اختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بان يراد من قوله في ان المعنى الخ في ان معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بازائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاله لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه ام لا يعني هل وضع اهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على مالا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الغفلة عن قول الخيالي بالفعل ﴿ قال الخيالي حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ ﴾ وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الايجاد له تعالى ينتج ان كل افتراقه ممكن الايجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الايجاد له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد ههنا جزء لا يجزأ ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى اجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تجزأ لان الكل لا ينحل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد ههنا جزء لا يجزأ ان ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولا والاول باطل لانه حينئذ يكون تفريقه مقدوراً

له تعالى فلا يكون واحد بل اشياء لانا قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة الى الفعل وفرضنا ان فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله ان اريد الوحدة التي الخ لانا نختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة اذلا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) انه يكفي في الاثبات ان يقال الجسم تفريقه ممكن فلو خرج تفريقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى الجزء بالفعل ففيه جزء لا يجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة الى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للمانع ان يقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل (٤) محالا وان كان ممكناً وهما أو عقلا (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظرا الى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما ان قيس الى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المنع اذ قدرته تعالى تعم جميع الممكنات (والبحث الثاني) ان المدعى ان كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزء والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبته اذ لا يلزم من انتفاء المركب الى اجزاء بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء فيه سواء كان بعضها متصلا ببعض أو منفصلا لابد لنفي ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال

على المتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط الخ) فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) أي كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع من العد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباغي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ ان الغفلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيما أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن ان يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتهاء الى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم ان يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر أنما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً الخ) ان أريد الوحدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هي معنى عدم التجزء فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لانسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو بكثرة أجزائه ويجوز ان يكون قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلا وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لانسلم ان في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور ويلزم مالزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا الى نهاية (قوله اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب تبصر (قوله واما الانها عرض الخ) قيل القول بانها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم من ان يفسروه بالاختصاص المذكور على مايشير اليه الشارح ونقل عنه في الحاشية واماخروجها بقوله لايقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهي ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على مالم يكن له تحيز أصلا لاذاتا ولا تبعاً كما ان الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة لان العدم ينافي القدم (قوله بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد بالكامل احترازا عن قصد واحد منا اذ قد يتخلف عنه المقصود لقصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاما عقلياً بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً الى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي مستمر) أي لايعرض له العدم أصلا بل لايجوز عروضه له وانما فسره به لان القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لايستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج في اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لاالى نهاية)أي

(١) يعني ان حاصل الدليل الثالث الترديد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره والاول باطل والا لما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزء فلافائدة في اثباته اذ لا يضر اثباته اثبات الهيولى والصورة اذمدار اثباتهما اتصال الجسم ﴿ قال الخيالي بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض ﴾ وتقريره ان الاعراض لو كانت قديمة للزم بقاؤها من الازل الى هذا الآن وبقاء الاعراض باطل وأما على تقرير المحشي قول احمد فليس الاستدلال بعدم بقاء الاعراض فقط بل مع ان القدم ينافي العدم ﴿ قال الخيالي اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ ﴾ أي ايجاده الذي قد سبق على وجوده ممتنع بديهة لانا نعلم بوجداننا ان ما قصدناه ليس بحاصل في وقت القصد والايجاد حاصل في وقت القصد فيكف يقصد فالبديهي وجداني ﴿ قال الخيالي والمحال هو القصد الى ايجاد الخ ﴾ والحاصل ان القصد اما ان يتعلق بما ليس بحاصل وقت القصد أو بالحاصل في وقته أو بالحاصل قبله والاولان جائزان والثالث ممتنع

(قوله فيطرأ عليه العدم) أي في المستقبل وان لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على ان كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً ما فعلى هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز ان تكون الشروط المتعاقبة الى وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الاخير أو الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورود السؤال حينئذ أوسع والى هذا الاحتمال (٢) اشار صلاح الدين حيث قال والمستند الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وههنا سند آخر وهو ان يكون المعلول بايجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكيم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آنين في مكانين الخ) فحينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم ان يكون السكون في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا في الصورة المذكورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوزان يفسر الحركة حينئذ بالكون في آن أول في مكان ثان والسكون بالكون في آن ثان في مكان أول الا ان يقال انه على القول ببقاء الاكوان يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لان السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان تنتهي الشروط في المستقبل فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم ان تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين واعلم ان سؤال آن الحدوث وان لم يضر في اثبات حدوث الاعيان لكن يضر في حصر الاكوان في الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه ان ما حدث الخ) قيل عليه ان المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام في التعريفين على قولهم مبني على المسامحة والتحقيق ما قدمنا فلا يرد(١) ما ذكر أقول ان ظاهر السوق وان كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني انها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الايراد وأجيب عن الايراد بان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به (قوله فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل الى آخر ثم الى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق ان الحركة الخ) يرد عليه سؤال آن الحدوث على ما لا يخفى (قوله ففيه أيضا اشكال) أي كما ان في قولهم كونان في آنين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا انه لا معنى للاولية والثانوية على تقدير بقاء الاكوان بل تكون الحركة حينئذ السكون في آنين في مكانين والسكون السكون في آنين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو انه على تقدير بقاء الاكوان لا معنى لتعدد السكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فان كان مسبوقا الخ (منه)

---

(١) وحينئذ يكون اطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير فكل واحد منه شرط حقيقة لكن الاخير شرط بالذات وما قبله لا الى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً ان يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الاخير عبد الرحمن (منه)

(٢) ولعل المحشي قول أحد حمل كلام الخيالي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار اليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولان قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار اليه صلاح الدين لان انتفاء القدم على ما أشار اليه قطعي (منه)

السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآنات والامكنة وهو (١) لايوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنــه بمثل ماسيجيء في القول الثاني في هذه الحاشية جوابا عن الايراد المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لايلزم المحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهوات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بانه جائز الزوال ولم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨) الاجسام متماثلة الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لاتأبى ذاته عن قبول الحركة والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فما لم يقم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لايصح ارادة الامكان الاستعدادي ﴿ قال الشارح وأنه يمتنع وجود ممكن الخ ﴾ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم (قوله مطلقا) أي سواء كان سابقا أو لاحقا اما منافاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد يشارك الخ)تقريره انه يمتنع وجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت الباري تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انا لانسلم بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لانسلم وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فما به الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود المجردات مما لادليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجبال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لادليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فممنوع وان أردتم عدمه

(عندكم)

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيهما فغير صحيح لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكيم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حمل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على الترديد في الصغرى حاصله ان أردت انه لادليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيداً في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية العجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر العين بما له قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل يقومه (منه)

وان أردت انه لادليل عندك فسلمة لكن الكبرى ممنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساحة لانه كلام على الكبرى أيضاً ﴿ قال الشارح ومعنى أزلية الحركات الحادثة الخ ﴾ جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فالملازمة ممنوعة ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بازلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم ان هذا المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى بداية ومذهبهم هذا لاما توهم لانهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم فليس منعهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تناهي الجزئيات من طرف المبدإ أو أزلية المطلق فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شقى الترديد الثاني واثبات بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لايوجد الا فى ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديما فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شئ واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة لان الجميع لايوجد في الازل بل لا يجتمع في وقت أصلا بل يكون أزلياً بمعنى عدم بداية تعاقب افراده وقول الخيالي والاصوب ان يجاب الخ يعني ان الاصوب ان يجاب باختيار الشق الاول من شقي الترديد الثانى واثبات بطلان التالي اذ بعد تسليم تعاقب الافراد لا الى بداية لامعنى لابطال أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا أعمين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين ان يكونا من جملة العالم مع از قوله ولهذا قال الخ لايثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم للمدعى أيضاً (قوله لما فيه من تسليم المدعي) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه اعتراف بالواجب وتسليم للمدعي فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شئ عن شئ يتصور بان لايوجد المنفك عنه وبان توجد وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لايباين الواجب ولا ينفك عنه هو صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الخصم وهو الحكيم لايعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثانى ان فيه تسليما للمدعي وهو

عندكم فسلم ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوما عندكم ويكون موجوداً في نفس الامر فلا تكون المجردات مما لادليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فأجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلا (قوله بناء على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء (قوله ان قات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المباين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

---

(١) ومبني المساحة انه لما كان الترديد فى الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاما على الصغرى (منه)

(٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر فى قوله وانما الكلام أنهم لايقولون بازلية كل واحد أصلا وقولهم بازلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية فالكلام بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفيها كما لايخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك النفي يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا أورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النفي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب ﴿ قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ ﴾ قال المولى الشهير بالتفسيري جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ماذكرت من انه يجوز ان لايكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثا بالذات لامحدثا بالزمان فيدخل فيه ماذكرته فلا يصلح ان يكون محدثا للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ماذكره قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلامرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ماذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لايخفى وجهه بل قد صرح نفسه فيما سبق برجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكد يفهم وجهه وقد علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثا بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة مالم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ماثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملتها الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ماثبت حدوثه أيضاً فباعتبار كونه من جملة ماثبت حدوثه يكون محدثا بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحيثية لانه بهذه الحيثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحيثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثا للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لايقتضي الا دلالته على مبدإما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدإما لاعلى مبدإ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدإما فالمدلول هو مبدأما وان كان في الواقع منحصراً في

وصفته لانهما لا ينفكان عنه (قوله لكن يردعليه الخ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثا لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه وتقرير المنع ان يقال لانسلم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم * قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لايضرنا في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له (قوله مما لايساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لايكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس (ذلك)

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان ههنا على مانقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أعم من ان ينتج البطلان أولا ﴿ قال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام ﴾ حاصل الايراد ان ابطال التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا يتصور الاحتياج فما كان لازما لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعد الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمورد لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال ﴿ قال الخيالي فظهر ان أمر الافتقار بالعكس ﴾ يعني ان ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب وههنا شيء دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس مافسر المحشي قول أحمد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس مافسره الخيالي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لاعلى اقامة ذلك الخروج دليلا على ثبوت الواجب .وان كان منتجا لثبوت الواجب فقوله أمر الافتقار بالعكس انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير المحشي قول أحمد فتدبر (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ماهو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا للعالم ومبدئا والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين فقول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب لا بالعكس وأنت خبير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لايتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهي أومع امكانه فلا يرد عليه ماذكره المحشي وان كان مراده (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله ثم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها أزلا وأبدا كما هو مذهبهم توجد لامحالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان إقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان الملاحظة الاجمالية يمكن ان تكون على طريق الاتساق (قوله وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخري فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبري اجمالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدإ الجملة الصغرى على مبدإ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة الممتنع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز أن يستلزم محالا آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملزوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مغالطة وهي انه لا شك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلا فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدور انه ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل) ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب الشارح فالظاهر أن يقول ليس بمتوجه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه ففيه أن شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوي وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع ﴿ قال الشارح ولا يرد النقض ﴾ حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(قوله اذ كل جملة الخ) علة لتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعا أو وضعا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة أخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدإ على المبدإ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلابد في التطبيق ههنا من أن يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احداهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لابد من إفراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ماذكروه * وأقول لقائل ان يقول لايخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا أو تكفي الملاحظة إجمالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجرى في غير المرتبة أيضا فانا نعلم انه لايخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوى قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي لانطباق ولا في الاوساط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

(ولا)

---

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالا وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها لكن التالي باطل ووجه بطلانه انه يستلزم اما مساواة الناقص للزائد أو لزوم تناهي الجملة الكبرى وحاصل الدفع انه ان أردت بقولك لو تسلسل انه لو وجد جميع أحاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي وان أردت انه لو لم يقف عند حد فلا نسلم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة ﴿قال الخيالي فينقطع فى حد ما البتة﴾ أي بناء على ان الوهم لا يعمل بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع فقوله ولو سلم عدم الانقطاع يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس يكون قادراً على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية فى جانب المستقبل (قوله حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب الخ) تقرير هذا الحاصل انه ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقاً فالملازمة ممنوعة وان كان الصانعين القادرين فالتقرير غير تام واذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فمجرد تخصيص الالهين فى الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه فالمناسب تأخير قوله فلا يرد الى مابعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخيالي

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما ألبتة (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى)أجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلا (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله أحد جملة من المبتدإ والخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدإ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأتيان وهو ظاهر (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التعطل وكذا الايجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كامل القدرة لزم إما التعطل وإما الايجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجبا) نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله انالا نسلم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه عن النقصان (قوله والفرق بين ايجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا له بخلاف ايجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقض والثاني الحل الخ) المراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن فى صورة النقض) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معا فيل في جواب النقض ان ما ذكر أمر ممتنع نجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من ذلك مايقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئا لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحــد أو في محلين اذ لوكان المراد في محل واحدلم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخيالي لان الضدين يجوزان يحصلا في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحله الضـدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحـد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الايهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسهما) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فاذا كان هو منتفياً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فبينهما عموم من وجه فنفيه لايفيد التوضيح قلت هـذا مبني على ما سيجيء عنه نقلا عن الآخر من ان الارادتين وجوديتـان لايتـوقف تعقل أحداهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتـا متضـادتين ألبتـة (قوله فيه انه يجوز ان لايعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً بكون التمانع بينهمافيجوز ان لايتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحـدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخيالى لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعـدد الصـانع كما صرح به الشارح ولم يمنعه الشارح ولا الخيالى ولا المحشى وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه سكوتهم عن منعها فظهر انها مسلمة وكلام الخيالي مبني عليه وغرضه دفع قول الشارح وهو لايستلزم انتفاء المصنوع فحاصل الدليـل حينئذ انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لامكن التمانع واذا أمكن التمانع لايكون أحدهما صانعاً قادرا لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخيالي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليـل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حينئذ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسهما (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي)قيل ان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضـاد كان المثبت بين المرادين أعنى الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك ولو علل المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لـكان أحسن على مالا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم العجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لـكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعـل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحـكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا بالقدرة لـكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فهى حجة إقناعية) والملازمة عادية لما مر آنفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الـكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الـكل

(١) قال صلاح الدين الرومى امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع (قوله لانه جزء علة الخ) أي لان الاحد الذي عدم كونه صانعاً جزء علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع أو علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم تتم العلة أو بعضاً على التقدير الثاني اذ لم توجد علة البعض التامة (قوله لو اريد باللازم الخ) نقل عنه يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن (١) ان لايوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين الخ) يعني ان الآية حينئذ تفيد تقرر الانتفائين عند السامع وتقيدهما بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لاتفيده (قوله لان الحادث لا يكون الها) يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا في الماضي ولو ثبت في الآتي يكون ما جاء به التعدد حادثا البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة) يحتمل ان يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين (٢) فالتأييد ليس على ما ينبغي (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لكن لايرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ أصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ماتكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات بانفسها غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه أيضا فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) أي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيت تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي) بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج أيضاً نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وفيه شئ (قوله يعني ان تصور الواجب بعنوان الخ) يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب هو الذي أحدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداهة (قوله يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار) يعنى لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته إقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً مختاراً وذلك المختار هو الذي أوجد العالم وإيجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة (قوله لان ذلك الوسط) متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود (قوله ولا يخفى انه إنما يتم الخ) يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكور إنما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فيما سبق

(١) مع ماله مدخل في إيجادهما من صفاته (منه)

(٢) لكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر في التساوي لا الترادف بحسب العرف (منه)

(قوله فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً تأمل) لعل وجه التأمل ان هذا الاعتراض انما يرد اذا كان وجود الصفات في نفسها عبارة عن وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض وأما اذا كان وجودها في نفسها أمرا ووجودها في محلها أمرا آخر كما ارتضاه الخيالي في العرض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموصوف في القيام به والقدر البديهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى البداهة في هذا المحشى مصروف اليه وأما احتياجها في وجود أنفسها على تقدير التغاير المذكور فليس بديهيا

(قوله يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط الخ) اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهة وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع الخ وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخيالي ثم ان اعتبار الخ اعتراض آخر على دفع الايراد بدل قوله ولا يخفى وحاصله على ما فسره المحشي قول احمدان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والا أى وان لم يكن اعتبارهما لذلك بل لثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديهيا أو نظريا يكون ذكرهما لغواً لانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم فقط على المدعى ويكون ذكرهما لغواً باطلا فينتج ان اعتبارهما في الكبرى لتكون بديهية واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداهة أمراً مقصوداً للمستدل ومدعى ضمناً له في أثناء دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب يفوت بداهة الكبرى اذ النمط البديع حينئذ لا يكون صادراً منه تعالى وانت ادعيت بداهتها فما يقال وارد أيضاً لكن لا يخفى انه لو حمل كلام الخيالي على ظاهره يظهر أيضاً على هذا التقدير وجه ارتباط قوله والا فيمكن الخ بأن يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام الخيالي على الظاهر انه اذا كان له مدخلية في البديهية لم يكن لغواً وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا تكون البداهة مقصودة وما يفيد أمراً غير مقصود فهو لغو وفيه نظر ثم ان كلام الخيالي اذا حمل على الظاهر لا يصلح اعتراضاً لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخلية البداهة (٩٦) كون البداهة مقصودة واذا لم تكن مقصودة فلا يضر تسليم الوسط على الوجه المذكور اذ تسليمه لم يفوت أمرا مقصودا بل امرا استطراديا غير مقصود ولك ان لا تحمل كلام الخيالي على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتجعل قوله فيمكن جواب الا فحاصله على ما فسره انه لو اعتبر لبداهة الحكم فالمقصود أثبات المدعى بالحكم البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا أي وان لم يكن اعتباره لذلك فيمكن الاستدلال الخ لانه حينئذ لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل مجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد حينئذ انه ان كان له مدخل في بديهية الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط فهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهية الحكم لكن تلك البديهة غير مقصودة والمقصود مجرد الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود أيضا (قال الشارح لانها إما حدود وأطراف للامكنة) يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة أمكنة وليس كذلك لان المكان عند المتكلمين والاشراقيين على ما صرح به القاضي مير بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار يافيه بكليته لكنه عند المتكلمين امر موهوم يملؤه الجسم على سبيل التوهم وعند الاشراقيين أمر موجود مجرد عن المادة وطرفه الاعلى(١) سطح وطرفه الاسفل نقطة موهومة هي المركز قال القاضي مير في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق أعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدود الا ان جهة التحت اعنى المركز ليست قائمة بالسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين ولو سلم ان المكان يعم المكان المشائى وهو السطح الباطن فلا يفيد أيضاً لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن

ان جميع ما سوى الواجب حادث بل إنما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابت وجودهما فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهراً مجرداً ليس بجسم ولا جسماني قديما قادراً يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل في بديهة الحكم) يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله وإلا فيمكن أن يستدل به تأمل (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذ العلم بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق هذا النظام بل ثبوتهما اما بالسمع أو بان ضديهما من النقائص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الشارح معنى زائد على وجوده) أي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنياً لما ذكر اذ لا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لا بذاته ولا بالتبعية على مالا يخفى فما ذكره المحشي من قوله وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه الخ ليس على ما ينبغي الا ان يحمل عطف تفسير

(١) وهو سطح الفلك الاعظم والمركز هو مركز العالم (منه)

لقول الشارح(قوله غير مطرد في أوصاف الباري)اى غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير بالاختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى (قوله وقد يدفع) اي عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالى لدليلهم) اى لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معنى قائما به الخ (قوله فبقاؤها ضرورى أيضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تامل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعرى وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما مالا يليق بذاته تعالى (قوله وليس بشيء لان الطبيب الخ) الاولى التمثيل بالجواد والسخى المترادفين مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخى (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هى الاجزاء المقدارية فيكون التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزى باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان اخر) قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة قيل كون المعتبر في الماهية الجنس اللغوى لا المنطقى في حيز المنع فيحتاج الى ان يصحح النقل (قوله عن امتداد له نوعان) يعني ان اوفي عبارة الشارح لتقسيم المحدود (قوله هذا مبني على وجود الحيز) كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا معنى الازلى فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلمة بل المعدومات الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين) لانه الفراغ المتوهم عندهم (قوله ويرد عليه ان من جملة الخ) وقيل في وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلا نسلم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالعروج) ولقد نظم الحكيم السنائى بعض التأويلات بالفارسية وهو قوله (يداوقدرة است وجه بقاش * آمدن حكمش ونزول عطاش اصبعينش نفاذ حكم وقدر * قدمينش جلال وقهر وخطر*(قوله

(١) كالهيولى والصورة عند من يقول بهما منه

(قوله أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير) لما كان ظاهر كلام الحكماء انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الامور الكلية الصادقة على الجزئيات كانك قد تعلم زيدا الجزئي بانه انسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخيالي مشعرا بهذا الفارق وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة حمل تفسير الخيالي مع ما ذكره صاحب المحاكمات من دفع ذلك البحث عنهم بحمل مرادهم على انه تعالى يعلم الخصوصيات أيضاً لكن لا من حيث تقييدها بالماضي

والحال والمستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وحينئذ وجه الرد لكلامهم انه حينئذ يلزم الجهل بالاشياء من حيث تقييدها بتلك الازمنة والمتكلمون يثبتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكمات ومن حيث تقيدها بتلك الازمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم أجابوا عنه بان التغير في التعلق لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه ﴿ قال الخيالي لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة ﴾ وكذا في الاختيار اذ هو مفسر (١) بهذين المعنيين وبهذا البيان اندفع توهم التناقض بين كلمات القوم اذ قد صرحوا في بعض المواضع بان الحكماء ينكرون القدرة والاختيار

يناقض قوله فلا يماثله) قيل معنى قوله لايماثله بوجه من الوجوه أنه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فحينئذ يكون هذا التصريح مؤيدا لقوله لايماثله فضلا عن ان يكون مناقضا له (قوله اى من حيث هى جزئيات الخ) اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فيعقل بوجه كلى لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الجزئيات والحوادث اليومية وازمنتها الواقعة هى فيها الا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم تغيره بحسب تغير تلك الازمنة بل يعلمها علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم أن القمر يتحرك فى كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها وليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا فيلزم تغيره كذا فى شرح المقاصد (قوله هذا انما يدل على زيادة المفهوم الخ) يعني ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات أي النسب المسماة بالعالمية والقادرية والحية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما أن مباديها صفات حقيقية كما هو في حقنا وفي مذهبنا او ان ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة ففيما ذكر لا دلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لاسواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا صفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيدان أزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات (قوله ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه) فيه ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريده فالترديد قبيح وأجيب عن الاعتراض بان المراد هو الثاني والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار اليه بعد (قوله فلا يتم بذلك غرضهم) وهو اثبات أنها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى (قوله يأبى عن ذلك قولهم بان له عالمية) لعل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية أيضاً ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية

وفي بعضها بانهم يقولون بهما واما الارادة والمشيئة فالحكماء يثبتون المشيئة اللازمة (له) فيكون تعلقها باحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا ينافي الايجاب والمتكلمون لا يوجبون المشيئة له تعالى فيكون تعلق المشيئة بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشيئة أيضاً ثم ان تقدم القصد والاختيار زماني عند المتكلمين فلذا يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والحكماء يجعلون تقدمها ذاتيا فلذا يقولون بقدم العقل الاول

(١) صرح به ابو الفتح في أول حواشي شرح التهذيب (منه)

(قوله وان يكون المراد الى قوله وعلمه عين ذاته) يعنى ليس له وجود فى الخارج غير الذات وفيه انه لا يدفع اباء قولهم وعالميته زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس بزائد فتأمل ﴿ قال الخيالي اشارة الى ان التعدد الخ ﴾ لانه ذكره جوابا عن لزوم التعدد ﴿ قال الخيالي وبه يعلم الجواب ﴾ فيه ان المعلوم منه تفريع تعدد الصفات على تغايرها لا تغايرها والجواب هو نفي تغايرها كما سبق (قوله لا يقال اذا انتفت المغايرة الخ) حاصله انه لا وجه للاشارة (قوله لزوم ثبوت التعدد) وهذا مبني على ان مرادهم انتفاء المغايرة بين الذات وبين مجموع الصفات من حيث المجموع وأما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينهما وبين كل واحدة من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة أولا كما يفهم مما سبق (٩٩) عن الخيالي في القول السابع بعد هذا القول وسنشير اليه هناك مع ما يرد عليه فانتظر ﴿ قال الخيالي قيل عليه اللزوم غير الالتزام ﴾ تقريره لا شئ من اللزوم بالالتزام وكل كفر بالالتزام فهذا شكل ثان ينتج بعكس صغراه وجعله كبرى لا شئ من الكفر باللزوم وينعكس الى قولنا لا شئ مما باللزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهي قولنا ذلك باللزوم أي الذات المتغايرة لازمة لكلام النصارى ولم يلتزموا ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر (قوله لان لزوم الشئ مع العلم به التزام) ولما كان اللزوم صفة للازم والالتزام صفة للافظ ولا يجوز حمل أحدهما على الآخر فسره بقوله والمراد ان التزام شئ الخ (قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير) لانه أخذ من هذا الجواب ان المفهوم من الآية انهم يقولون بذوات ثلاثة وعلى تفسير الشارح تكون الذوات أربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات ذات بالضرورة وأما الرازي فهو قد عد ذاتا وصفتين ﴿ قال الخيالي وأيضاً ترتيب الحكم الخ ﴾ هذا من تتمة الجواب وانما أورده لئلا يرد ان قوله تعالى وما من إله الخ رد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الآخر فلا يدل على انهم يريدون بالثلاثة الآلهة (قوله قال أقول في جوابهم) حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة واعلم انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة من الصفات نفس الاخرى أولا وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذ جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم تلزم

له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود فى الخارج عين ذاته واما ان له علما غير موجود في الخارج فلا اباء عنه في هذه الاقوال (قوله لا ثبت) أي لا حجة فان الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه (قوله اتحاد المفهومين الخ) أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وأيضاً اللازم كون الذات باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وقادراً وحياً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللازم) أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا أحد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجئ بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله فى شأنه تعالى) احتراز عن شأننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء متغايرة وكل واحد منها قديم لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد (قوله ولك ان تحمل الخ) نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) لان لزوم الشئ مع العلم به التزام كذا قيل والمراد ان التزام شئ يلزمه شئ آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم (قوله ولذا قال في المواقف الخ) يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى وما من اله الخ) نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير (قوله ترتيب الحكم على المشتق الخ) يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تعالى ثالث ثلاثة يدل على علية مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلاثة (قوله فان انحصرت العلة) أي علة الكفر فى الالتزام تعين ذلك أي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة) نقل عنه انه قال أقول فى جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا

الوحدة وفيه انهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لم تلزم الوحدة أيضاً لانهم اذا لم يجعلوا كلا منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون كل منها مغايرا للاخري أولا كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحشي قول احمد من قبل حيث قال لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد انتهى الان يقال المراد فيما سبق أيضاً انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بين البطلان اذ كما لايتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لايتصور بينهما وبين كل واحدة من الصفات (قوله ولا يلزم على تقدير الخ) لم يقل ولايلزم على تقدير الاتحاد ان يكون متعددا لانهم اذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى يحتمل ان تكون كل منهما غير الاخرى فيلزم التعدد أولا كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعدداً (قوله على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً) اذ الوحدة عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود كذا في شرح المواقف (قوله حيث كان)أي الواحد ادخل أي أقوى في المقصود وهو عدم المغايرة فانه جزء من كل عدد (١٠٠) وأما مراتب الاعداد فليست واحدة منها جزءاً من الاخرى لكن

بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم لها وكل من الجزء واللازم لا يغاير الكل والملزوم بالمعنى المراد هنا اذ سيصرح ان المراد من الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجزء ادخل وأقوى في عدم التغاير من الخارج اللازم اذ اللزوم موجود في الجزء أيضا(١) وجزئيته (٢) زائدة فاذا كان الواحد أدخل وأقوى اطلق اسم الواحد الذي هو الجزء على مجموع أشياء اتصف كل منهما بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغليبا للادخل في المقصود على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغلبة التي هي مدار التغليب (قوله على انه لايتوقف الخ) على هذه ليست للعلاوة بل بنائية والمعنى ان ذلك التغليب مبني على ان المقصود وهو عدم المغايرة لايتوقف على حقيقة الجزئية بل يوجد فيما ليس بجزء لكنه بمنزلته في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم اذ لو لم يتوقف عدم المغايرة على حقيقة الجزئية لا يصح تصور الجميع بسبب ان الجزئية باعتبار التغليب للحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب حينئذ الحكم بعدم المغايرة على ماهو جزء حقيقة ﴿قال الخيالي قالوا يقال في العرف واللغة الخ ﴾ هذا استدلال على ان التفسير المذكور يوافق العرف واللغة ووجه الاستدلال ان يد زيد جزؤه وقدرته صفته اللازمة وهما غيران بمعنى عدم العينية كما هو مبني الاعتراض وليسا بغيرين بالتفسير المذكور اذ لا يمكن انفكاكهما //

كل واحدة منها نفس الاخرى فحينئذ كان قولهم بالقدماء الثلاثة ملائما ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكونا واحداً (قوله ولا انفصال في الواحد) وأيضاً الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً (قوله بما هو نصف مجموع حاشيتيه) مثلا الاثنان احدى حاشيتيه الواحد والاخرى الثلاثة والمجموع أربعة والاثنان نصف الاربعة وقس على هذا سائر الاعداد (قوله أو على التغليب) يعني أطلق اسم مراتب العدد التي هي مابعد الواحد على جميع أجزاء العدد التي منها الواحد تغليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه الخ) وقيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان أدخل في المقصود على انه لايتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض ان أي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سنداً للمنع (قوله وقد يجاب الخ) حاصله ان القول بازلية الصفات لايستلزم القول بقدمها لكونه أخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها (قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان كل أزلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم (قوله بقدم المشيئة) قد فرقوا بين المشيئة والارادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول مايشاء الله تعالى بها من حيث

(يحدث)

(١) أي كما كان موجوداً في الخارج اللازم (منه)

(٢) أي الواحد ففي الواحد أمران اللزوم والجزئية بخلاف الخارج اللازم فان فيه اللزوم فقط (منه)

فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل ان ترك التقييد الخ) حاصله انه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله ان لاتوهم مجالا لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني الا ترى انك اذا قلت هذا يتصل بهذا لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمتحققين فلزم له دفع النقض بالمجردات بمثل مادفع به الجسمان أو السكوت وقبول الالزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغيران الخ) المراد من نقله رد قول القائل بان المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود ﴿قال الخيالي على ان الاستلزام بين العدمين باطل﴾ فان قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى ايراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه ان لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقته فهو باطل لان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر مع ان الاستلزام بين العدمين باطل فتخالفهما اظهر فلفظ على ليس تسليما لماقبله بل بمعنى مع فظهر ان هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه بمفهوم المخالفة انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لماعدا الاستلزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيرا عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاوة وحاصله انا سلمنا انه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تغايرا لاستلزم ويؤيده ماقيل لا تمايز بين الاعدام ﴿قال الخيالي قد عرفت ان المراد بالانفكاك﴾ هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع المحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لامحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله تعالى كن لابالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لا صحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييداً باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يرد الآلهان المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالعقول والنفوس الناطقة على ماتقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ماهو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لابد ان تكون في المحققات لافي المفروضات على مامر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوهما ذاتان ليست أحداهما الاخرى (قوله لان زيداً قد يتصف الخ) مع صحة قولهم مافي الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أى على مافي المواقف اذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لايقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لايقوم العرض بالمحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه التشخص الخ)

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان اظهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد انه يجوز(١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعا بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غيرها اتفاقا ﴿قال الشارح والعالم قد يتصور موجودا﴾ اختيار للشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع الكل اختيار للشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان التصور اذ لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما أراده هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول(٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذور احدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مدارا لدفع ما يرد عنده فى الاعتراض ﴿قال الخيالي لان الكليين ليستا بموجودتين فى الخارج﴾ فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود ماخوذ فى تعريف الغيرين فليس كلام السائل شاملا لهما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم فى العرض بان هذا على كليته غير صحيح لان العرض الكلي يتصور بدون المحل الكلي ﴿قال الخيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً﴾ أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل المحشي ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء الخ من تتمة اختيار الشق (١٠٢) الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك فى العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك فى الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي (٤) لنا حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف الجزء الخ فالصواب للمحشي ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه ﴿قال الخيالي بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول﴾ فيه ان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين لا يقال هذا الايراد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير الكل كما سيذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة الخ لانا نقول المحمول على تقدير اشتمال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مغايرة الاجزاء الغير المحمولة ﴿قال الخيالي وانه تصحيف فصل﴾ قوله تصحيف اما بالتنوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف احداهما على الاخرى اذ لا يمكن عطف أحداهما على الاخرى واما بالاضافة فهو اما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر واما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

يعني ان التشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع انها غيرها اتفاقا (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بان لا يمتنع مانع أصلا حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع اضافة)

(١) وممن اورد ذلك المحشي قره كمال فارجع اليه (منه)
(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المعلولية باطل كما قال الخيالي (منه)
(٣) حيث جعله مقيساً عليه (منه) (٤) أي فى عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)
(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلا واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلا فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلا يرد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعاً ﴿قال الخيالي وينتقض أيضاً باللازم﴾ عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلا مستقلا وأما اذ كان مع المعطوف عليه دليلا واحدا فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

اضافة المعلولية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقا (قوله يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم الخ) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطاً للافادة لاسيا كافيا لها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لايخفى (قوله الا بتمحل تقدير) أي بتكلفه يقال تمحله أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال وللزم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه منه (قوله وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم لايتحقق بدون الملزوم مع تخالف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد المتغايرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي على مالايخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أو ستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيداً بوقت عدمه كذلك وهو لايقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تناهي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لايوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لاقدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لايخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عندنا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات (قوله سبباً للانكشاف التام) بان

المعطوف وحده دليلا بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدونه انه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدونه وهذا لايجرى فى اللازم اذ التالي ليس داخلا في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله لزم ان يحقق اللازم بدون الملزوم) (١) الظاهر العكس وكذا فيما سيجئ ﴿ قال الخيالي لا يقتضي النفسية ﴾ أي لا يقتضي ان يكون نفس ماهو منه حتى يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه ﴿قال الخيالي وبالجملة مغايرة الشئ للشئ ﴾ مافى سياق الجملة غير مابعده فكيف قال وبالجملة ﴿قال الخيالي فلا يرد ان يقال الخ ﴾

تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شئ من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثانى بعكس الكبرى لا شئ من العلم بسمع وهذا الايراد معارضة والدفع السابق منع لصغراها وتقريره انا لانسلم ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر ﴿ قال الخيالي ومن تمسك به يلزمه الخ ﴾ الحاصل انه يرد على

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق ونقض اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل)لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية مافي الباب انه لما ثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلا على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعي أيضاً فلا يلزم للمتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لوورد الدليل السمعي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للمتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه فى الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها وله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على مافى بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة من شأنها ذلك وان اراد لزومه فى الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لولم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب فى صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

يحصل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشاف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لايقول الخ) نقل عنه هذا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل فى هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر أو فى الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شئ (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما نتصور أمراً مثل السرير فنوجده والعلم الانفعالي مايستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لايتم في شأنه تعالى) اذ لايجوز ان يقال انه قد يخبر عما لايعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ماليس بتغاير غير ماقدر

(١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب فى صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

(تغايره)

مما نقل ان فيما قيل مسامحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها(١) فحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقيها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ﴿ قال الخيالي قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني الخ ﴾ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بمالا يعلمه على نفى الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفي القدرة والاختيار (منه)
(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم ان كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصغرى التغاير المقابل للثبوت وفى الكبرى التغاير المقابل للعينية والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغاير يدل عليه قوله تعبيرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغاير والمناسب لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة واثبات التغاير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قياسين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه فى الكبرى والآخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قول احمد تقرير الاول لاشيء من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغاير بتغاير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغايرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لا شيء من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك بتقرير الثاني (٢) (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشيء من المعنى الذي نجده من انفسنا بممكن ان يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثانى بعكس الكبرى لا شيء من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي) تقريره ان المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض أوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشيء من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة بممكن ان يوجد في بعض أوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشيء من ذلك المعنى بعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبتا لا يفيد أن شيئاً ﴿ قال الجبالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

تغايره بلا ريبة وأيضاً ماليس بتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة الخ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد الخ اشارة الى مغايرته للعلم التصديقي ﴿ قال الشارح لانه قد يأمر بما لايريده الخ ﴾ لما كانت مغايرة الكلام للارادة فى الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي حتى يتوهم ان قولنا أريد منك هذا الفعل ولا أطلبه أو أطلبه ولا أريده تناقض تعرض في بيان المغايرة الانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لاطلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لايتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التمحل) قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لا فى التكلم وهو ليس نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ماخلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في

---

(١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)

(٢) تقريره لا شيء من المعنى الذي نجده من أنفسنا بمتغير بتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)

(٣) أي من الجبالي عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالايجاد وقوله تأمل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بايجاد الكلام ايجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان اسندوا خلق الكلام الى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه ان قوله اذا كان الازلي مدلول الخ اشارة الى دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكانه لبداهته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس يتغير بتغير العبارات وان تغير الثاني بتغيرها والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ) فان قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام فى نفسه بل يقول بوحدته الشخصية في نفسه وانما يصير متعدداً باعتبار تعلقه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده فى

ذاته بدون الاقسام والانواع فحاصل السؤال على مذهب القدم انه لا يجوز وحدته في ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئا واحداً في ذاته وحاصل الجواب ان الكلام ليس مقسما وجنساً باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو اما ان براد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الاعم فالاول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فان كان المراد ان كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وان اريد ان ليس يمكن الانفكاك كان كلاهما بمعنى رفع الايجاب الكلي فهو يخصه ﴿قال الخيالي ونظيره ان زيدا الخ﴾ يعني ان الكلام (لايراده) شيء مشخص مثل زيد فكما ان زيداً واحد بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بانه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بانه نهى وكما ان زيداً يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلاً انه زيد لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرجه عن ان يكون زيداً لان زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحيثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلا لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة يخرجه عن ان يكون زيدا من حيث الاتصاف بصفة أخرى وحاصله ان أخذه باعتبار صفة يخرجه عن ان يكون مأخوذا باعتبار صفة اخرى والأوضح ان العالم من حيث هو ليس بكاتب والا لزم ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بانه أمر انه كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي ﴿قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف﴾ أي التساوي على ماسبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والا فهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على ان يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القاري وخلقه الباري تعالى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لامن أوجده ولو في محل آخر للقطع بان من وجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لايسمى بخلق الاصوات مصوتا وأما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لاهو على ماهو رأي أهل الحق (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً (قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الازل فلا انقسام أصلا انه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعدداً بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعترض الخ) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

شرعنا فى القرآن والا فكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن فى اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر أعم من المبتدا مطلقا أو من وجه الا أن يقال

لايراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفها) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شئ محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين ضمني وتبعي والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفها (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ماقرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلى وأريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه أخر ذكرها الشارح رحمة الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وهذا ماذكره المحشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) أى النقل المعتبر فى المنقول والا ففي المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال فى شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفى لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان

(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

ان الاصل المساواة بينهما ﴿ قال الخيالي يريد به الصحة بحسب اللغة ﴾ احتراز عن الصحة بحسب الواقع فانه لا يلزم من كلامهم (قوله أي النقل المعتبر في المنقول)قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعني الاول فمنقول والا فحقيقة ومجاز انتهى فظهر ان النقل يعتبر في الاقسام الثلاثة وان هجر المعني الاول انما هو في قسم المنقول لا في المرتجل والمجاز (قوله واعلم ان الشارح قال في شرح المقاصد الى قوله ثم اختلفوا)الغرض من نقله بيان ان ما في هذا الشرح مخالف للمرضى عند الاشاعرة حيث حصر في هذا الشرح سبب اطلاق كلام الله تعالى على اللفظ فى علاقة الدلالة على المعنى بقوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى وبين في شرح المقاصد ان المرضي عندنا ان له اختصاصاً

آخر فيكون سبب التسمية شيئين (قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله ان ما فى هذا الشرح مخالف لما ذكره فى شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القارىء نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لايصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله) تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) فيه انه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فالازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه كلام الله تعالى أيضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائتنا به (قوله اذ لافرق الخ) قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مُطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أى من الفعل والخلق والايجاد الخ اومن العلم والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أى هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع) الاولى ان يقرر الايراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعني القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان أريد لزوم الجواز الشرعى فممنوع لتوقفه على عدم الايهام بما لايليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فمسلم ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة فى صحته شرعا وعقلا (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله ازلا تعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

ههنا انه لا نزاع فى اصل الوضع وجودا وعدما وما فى شرح المقاصد النزاع فى كيفية الوضع (قوله وعلى كلا التقديرين الخ) (١) اما تمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما فى هذا الشرح لما فى شرح المقاصد أيضاً حيث بين ههنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات والمؤلف هو المجموع ولم يأخذ احتمال كونه اثباتا للمعني الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض (قوله فاللازم ان يصح الخ) بل اللازم على هذا التحقيق اتصاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم مما سيذكره اعتراضاً على ما اختاره الخيالي نقلا عن الغير (قوله قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة الخ) هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاما حقيقة يكون كل فرد كلاما حقيقة كما سبق من المحشي ❊قال الشارح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه❊ ان قلت يكفى ان يقال لان منهم من لا يعذب اذ كون جميع الامور بارادة الله تعالى مسلم مشهور قلت فى ذلك اشارة الى ان جميع العصاة يستحقون

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمراجعة اليه (منه) (سبق)

سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر إلخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول لضرورة والذى به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذى لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضا فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون صفة أخرى) نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الي انه موجود أيضاً ﴿ قال الشارح قدم ما يتعلق وجوده به ﴾ الظاهر الانسب ان يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أى نسلم انه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات كيف والقول بتعليق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم مالا يتعلق الخ (قوله ان الترديد قبيح) أى استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل البارى تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق الخ فحينئذ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضا (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لان المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيرا) هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون رداً على من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفي الغيرية بل انما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تتمة الجواب أيضاً وأما على التقدير الآخر فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه التخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله ينفي كونه صفة حقيقية) فيجيب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما واخاما (قوله ما به الفعل) أى مبدؤه (قوله تنظيراً لا تمثيلا) بمعنى ان مبدأ الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغايره مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفا الخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان صحة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذى هو التكوين يعم الموجب أيضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم وليس تخصيص البعض بالعذاب لاجل ان بعضهم لا يستحقون عذاب القبر ﴿قال الخيالي انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية الخ﴾ يريد انه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به ان قلت ما مورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت اما الكبرى المطوية وهو قولنا وكل ما اخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلا لا نسلم تلك الكلية وانما تصدق لو كان كل ما أخبر به الصادق ممكنا وما اخبر به هنا مستحيل فيقال عليه هذا السند مناقض لما سلمه لان عنوان الموضوع في القضايا يجب ان يكون مسلم الثبوت فلما سلم كون المخبر صادقا فليس له ان يجوز كون بعض ما أخبر به مستحيلا اذ يلزم حينئذ ان يكون المخبر كاذبا لان الاخبار بالمستحيل كذب ان قلت يحرر السائل السند ويقول مرادي بقولي وما اخبر به هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه مادل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد) تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه مامر فيامر (قوله والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما تلاحظ في الاقدم اذا كان أفعل من التقدم بحذف الزوائد لامن القدم بالمعنى اللغوى لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالي أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا الخ) هذه الملاحظة انما تجب لدفع مناقشة لفظية والا فلاحاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع)فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور ويرد عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفي ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظته فالاولي ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ماأشار اليه بقوله وان لايكون الله تعالى مكونا الخ بل هوأحسن فتأمل واعلم ان العينية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلا للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفهمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالته اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (قوله ثم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب(قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهومعني أثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحققه بالبصر كما هو * قيل وانما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم

بكلامه والذي أراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما اخبر به مستحيلا فان من قال رأيت أسدا في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمراده من كلامه وان كان دالا عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغري وتقريره لانسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها ﴿ قال الخيالي يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه ﴾ قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب ابي حنيفة ويبعد من الحنفي ان يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فلعل المراد يجب اعتقاد ان له تأويلا بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبين وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين ﴿ قال الخيالي عرضهم على النار احراقهم بها ﴾

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضا للدلالة

وتقريره لادلالة في الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الإراءة وهو ليس بعـذاب فمضمونها

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو بالتبعية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورية مدخلية الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الموجود الممكن كما اشير اليه آنفا (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) فيه انه ينافي ما سيجيء من أن المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل عنه وأنت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط علية الوجود بكل ما يخص الممكن ﴿ قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ ﴾ قيل أي ولم يثبت شيء منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ويرد عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اعتراض على دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحداً بالشخص واما اذا كان واحدا بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهـذا الجواب لا يثبته بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه ﴿ قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ ﴾ يعني اذا رأينا زيداً مثلا فانا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى اذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولولم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها اجمالي لا نتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليـل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الملموسية) تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر

ليس بعذاب فالجواب منع لكون مضمونها العرض بمعنى الاراءة لجواز ان يحمل على المعنى المجازي وهو الاحراق ان قلت كيف يحمل اللفظ على المجاز بلا قرينة مانعة قلت الظاهر من تتبع مباحث العلماء ان القرينة المانعة شرط للقطع بالمجاز لا لتجويزه على ان هنا قرينة وهي ان هذه الآية بيان لما سبق من قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب ولك(١) ان تحمل الآية على ظاهرها وتمنع عدم كون العرض والاراءة عذابا كيف والعرض والاراءة يورث خوفا والماً وذلك عذاب قطعاً وان قرر الاعتراض منعاً للدلالة وهـو الظاهر وتقريره لا نسلم دلالة الآية على عذاب القبر كيف ومضمونها مجرد العرض والاراءة وهـو ليس بعذاب فالجواب ابطال للسند بادعاء ان المراد من العرض الاحراق فيلزم الدليل حينئذ للمجيب ودليل ماذكرنا من كون هذه الآية بيانا لما سبق فان قال المعترض لا نسلم كون كون

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى والا فتمنع الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ﴿ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعنى الاتحاد باعتبار ماصدق عليه لاينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذافي شرح المواقف (قوله والسرفيه) أي السر في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان امكن امكن قيل وفيه ان التعلق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعاً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعني أعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهزيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعني علم علما ضروريا وكذا استعمال ارى بمعني علم تعليما بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالي سهو أو مؤول بان النظر بمعني الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصل الرؤية بالي (قوله غير معقول) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلا) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذى أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة أي لا اشكال اصلا لا فيما روي في التفاسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن ﴾ لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿ قال الشارح واجبة بالنقل ﴾ أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

الآية (١) بيانالما سبق العرض والاراءة عذابا مع انه عذاب فنقول حينئذ هذا المنع لا يضر المجيب لان فيه اعترافا بكون نفس العرض والاراءة عذابا فتتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمجيب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والاراءة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿ قال الخيالي ولا شك انه سفسطة ﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتعذيبه شيئا جعله مدركا للعذاب وعنوان الموضوع لا بدان يكون مسلما فمن قال لا أسلم ان كل مالا حياة له ولا ادراك تعذيبه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أيها الذكي وأما كونه شبيها بالحق فهوهنا من حيث الصورة لا من حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذيبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

(١) قوله بيانا خبر للكون الثاني وقوله دليلا خبر للكون الاول (منه)

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعني الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من العقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا معني قوله ومن السمعيات اى أقوى الشبه الحرصية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقا لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية لا يكون الا واحدة تدبر ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى فى الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ﴿ قال الشارح وقد يستدل عن عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم لا تحقيقاً لم يرد النظر المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة اوالقرب اوالبعد او حيلولة الحجاب الكثيف اوالشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾ أي لا نسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ ﴿ قال الشارح والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ) فلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة لانه ممكن (قوله كما أن الاصوات الخ ﴾ والحاصل إن عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع الشيء مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه يندفع الخ) اندفاع الاول بالثانى والثاني بالاول تأمل (قوله لا يتم مثل السرير الخ) فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمى بالحاصل بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني ما نشاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح وللذهول عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخالقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحدا (قوله ويمنعون كون الخلق مناطا) ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف به الخ) لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على الجدار يشبه صورته مع انه غيره حقيقة والعجب ممن قال هنا كيف يكون سفسطة وقد روى تكلم بعض الاشجار وانقطاع ماء بعض الاحجار حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى أقول حاصل كلامه هو انه يجوز تعذيبه غير الحي بخلق الادراك فيه وهذا لا يدفع كون منع الكبرى الذي جعله الخيالي سفسطة اذ ليس مبني كون المنع المذكور سفسطة ادعاء استحالة تعذيب غير الحي في الواقع حتى يقال يجوز ذلك بخلق الادراك فيه بل مبناه ادعاء ان المنع المذكور يؤدي الى تجويز اجتماع النقيضين كما عرفت تقريره ولعل صدور أمثال ذلك الاعتراض لقصور الباع فى فن المناظرة ﴿ قال الخيالي وأما تعذيب المأكول الخ ﴾

عقيب مساس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار ولم لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال اخر ولم لم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وإتجاه سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أى أمر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع إحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبته الى الحكم كنسبة المشيئة الى الارادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارته والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية أى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجداً اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى وهذا هو ماذكره المحشي ما لا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفراً النظر الى المحلية بل أثبته بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكي عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود المجوسي السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوبية فى خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضا عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامعه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ولم يخلق نوع الحياة فيه للزم شعور الاكل للادمي بتألم المأكول وتلذذه لان المأكول يصير جزأ من الاكل بسبب الهضم كما يلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتالي باطل بالتجربة وكان الخصم لما اجيب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك اللزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الالم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور فى الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلا والله على كل شيء قدير وفي تقرير الخيالي نظر من وجهين احدهما انه لابد من قيد عدم شعور الاكل لان الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

(فتخالف)

فتخالف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوبية في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلايجوز في حقه تعالى) يعني خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم ورغبة الخ (قوله أو بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالايجاب) بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثرا في أصل الفعل) ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ايذاء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا انفسهما فافهم (قوله ولا يرد هذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلقه الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وأنت خبير بان الاعدام الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعلق الارادة حادثا ألبتة ممنوع لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ما أضيف الي النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم)وأما السؤال بتعميم العلم فمتوجه عليهم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ماتقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة اليه تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم الا يري أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجوداً وعدما (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم في قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلا وتخلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالمآل بالآخرة وان كان راجعا الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان

الاكل والآخر انه لابد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الامكان لوضوح امكان نظيره الذي ذكره لكن ذلك قياس مع الفارق لان الدورة ليست جزءاً من البدن بل ملابسة له ﴿ قال الشارح فتعذيبه محال ﴾ نتيجة لان ضميره راجع الى الميت والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى وماقاله الخيالي وابطاله منع للكبرى وهنا منع واضح وهو منع التقريب بجواز ان يكون المعذب الروح فقط والعجب من الشارح والمحشي كيف أهملا هذا المنع مع ان العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط وقول الشارح وهذا لا يستلزم اعادة الروح الخ منع للابطال المقدر للسند المذكور بان خلق الله تعالى في الميت نوعا من الحياة يستلزم اعادة الروح الى البدن لان معنى الحياة عود الروح فيلزم التحرك والاضطراب وظهور أثر العذاب والمحسوس خلافه

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فبني على أزلية تعلقاتها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثا لكان الفعل أيضاً حادثا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل فى المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرمي وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فجاز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدما على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي تحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فحينئذ لا شركة الخ) لانه لا انفراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كلتا هما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجرى) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل للاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل للاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه)أي فى توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء ان تم يدل على ان الاستطاعة لابد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك ههنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة فى المقدمتين الاولين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلا اعادة الروح ولا استحالة في ذلك عقلا والله على كل شيء قدير ﴿ قال الخيالي قالوا ان اعيد الوقت الاول ﴾ هنا احتمالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالبة شخصية فلا يكون الترديد حاصرا لوجود شق ثالث وهو ان يعاد بعض أجزاء عمره وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آنات عمره ونجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للايجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا يمنع الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قيل اذا كان المراد سلامة أسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والاقرب ما أفاده بعض الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسامحون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة أسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يمتنع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته) أى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق المحققين من أصحابنا على ماسبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف مالا يطاق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آنات عمره كما في الثاني لكن تجعل اللام للعهد الذهني وحاصله ارادة فرده كما في ادخل السوق فهي موجبة جزئية وقوله والا حينئذ سالبة كلية وهذا الاحتمال هو المراد ﴿ قال الخيالي وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ﴾ أي معنى اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام واقع مثلا عنده (قوله ولك ان تأخذهما) أي الامكانين المثبت والمنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي اخذهما على الاطلاق لا يستلزم الشمول أي شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشمل الممتنع واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به آنفا بقوله فلا نزاع الخ أو لانه لا بعد مما لا يمكن نظرا الى امكانه من العبد في نفسه وفيه مالا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا لهب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال على اتفقوا في وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امرا بالهب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسك من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذعان ما وجد من نفسه خلافه)أي اذعان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان مستحيل (قوله يجوز ان لا يخلق) أي يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لايجد من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ لا يكون ممتنعاً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لامن الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ماذكره المحشي بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل(قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا الخ)فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالا وفيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا ﴿ قال الشارح بناء على القبح العقلي ﴾ كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن المشي الى اقصى البلاد وعبده بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في الشرح نقض تفصيلي (قوله مع انا نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ماهو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضروريتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع) وكيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض فيلزم من انتفاء اعادة الوقت جميعاً انتفاء الاعادة بعينه لكن المقدم حق وتقرير منعه انك اذا اردت ان الوقت من جملة العوارض المشخصة المعتبرة في الوجود فلا نسلم ذلك والا لزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وان اردت انه من جملة العوارض مطلقاً فلا نسلم الملازمة المطوية اذ لا يلزم من انتفاء فرد من أفراد العام انتفاء نوع معين من ذلك العام وتوضيح ذلك الكلام ان اعادة العين انما تتوقف على اعادة جميع المشخصات المعتبرة في الوجود وتلك المشخصات نوع مخصوص من مطلق المشخصات وبانتفاء فرد من افراد ذلك النوع ينتفي اعادة العين ولا يلزم من انتفاء فرد من أفراد مطلق المشخصات انتفاء فرد من أفراد ذلك النوع اذ يجوز ان يكون ذلك الفرد المنتفي من النوع الآخر وهو العوارض الغير

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بامتداد الخ)اذ على تقدير عدم القتل لاقطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولابالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لمات ألبتة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغيرالامر علمه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولاتأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ)وقال بعض المحققين والذي يجيء للخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لايستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة(قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير(قوله لكونه بصدده)يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه ومما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه مجعول ملكه بمعني الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعني ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياهما مع حرمتهما ليس من حيث كونه مأذونا في التصرف الشرعي لكن يرد النقض بمثل التراب المملوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم مالا يمنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود ﴿قال الخيالي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات﴾ فان هذا الشخص مع هذا المشخص غير نفسه مع ذلك المشخص وملخص ذلك تبدل المشخصات مع بقاء ذات الشخص ﴿قال الخيالي يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي﴾ يعني ان لزوم تبدل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الايجاب الكلي وأما على إرادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة نمنع الملازمة المطوية لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلا وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المعدوم مثلا بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من أوقات بقائه كوقت بلوغه مثلا اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع المشخصات الموجودة في وقت آخر من أوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أو بالمتنفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل ﴿قال الشارح يلزم ان من أكل الخ﴾ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا أنه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد وفيه انا لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقض به على التقدير الاول أيضاً ﴿ قال الشارح والله تعالى يضل الخ ﴾ اعلم ان محل النزاع على ما في شرح المقاصد الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وبمعنى الانابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا اضللنا في الارض أي أهلكنا وقد يسند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع ﴿ قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الخ ﴾ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان العدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسمنه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من المشخصات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوما ﴿ قال الخيالي مع انه كلام على السند ﴾ كشف هذا الكلام قد اعيي الاذكياء ومعناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤديا الى اثبات المقدمة

أيضاًيكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود الخ) فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق وأوضحنالهم سبيل الرشاد وبسرنالهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدي فيهم واما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وأيضا الناس تختلف في الهداية) فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال فى مقام المدح الخ) يعني انه كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه مبيناً له طريق الحق لان كونه مبيناً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل ومخالفته العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله ينافى التفسير بالخلق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على مالا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الألطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدي والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وحينئذ لا ترد المنافاة على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضا وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) أي الانفع له فى الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصلح له) أى بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فى الدار الآخرة أي التمكين منه لكونه أعلى المنزلتين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين أصلح له وهذه النكتة هي التي الزم بها الاشعرى الجبائي ورجع عن مذهبه على مامر في صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرداشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

المنوعة الذي يجب على المعلل عند منع المانع وذلك اذا كان السند مساويا لنقيض المقدمة المنوعة أو اعم مطلقاً منه واما اذا كان أخص مطلقاً منه فلا لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فلا ينتفى نقيض المقدمة المنوعة فلا يثبت عينها فيكون الكلام كلاما على السند بلارجوع الى اثبات المقدمة المنوعة وذلك لا يفيد شيئا لان المنع المجرد كالمنع مع السند وكشف المقام يحتاج الى معرفة نقيض المقدمة المنوعة ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة المنوعة موجبة كلية في الظاهر ويحتمل ان تكون شخصية ونقيضها سلبهما ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت نقيضها بلاشك لكن ثبوت نقيضها قد يلزم من

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كابي علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته أو سلب عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا سترة فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي الى آخر الادلة على ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على مالا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله الاب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتهما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ويقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لا نسلم ان المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ (قوله في شفقته الجبلية) وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل (قوله فتركه لا يخل بالحكمة ألبتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ماهي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح (قوله ولو سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح فمعنى كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله أن ترك مافيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا أو سفها أو جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك مافيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل أوسفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد نفي الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا (قوله وهذا هومذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر العوار أيضاً (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علمه تعالى الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى ونقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلا من عند ربنا (قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف فى هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتي كذا فى شرح المواقف ﴿ قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة ﴾ قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء عينها في الواقع بلا استلزام المحال فان المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع انها معدومة كالفلك العاشر مثلا وبالجملة ان هنا سندا آخر يستلزم نقيض المقدم الممتنع وهو كون الاوقات أموراً عدمية غير معتبرة فى وجود الشيء فلو استند المانع به لكفى سواء كانت المقدمة موجبة كلية أو شخصية كان قال لا نسلم كون جميع الاوقات أو وقت الحدوث مشخصاً خارجياً كيف والاوقات أمور معدومة غير معتبرة فى وجود الشيء والمانع استند بغير هذا السند فى منع الموجبة الكلية وهو لزوم تبدل الاشخاص والمحرر دفعه بحمل المقدمة على الشخصية فللمانع ان يعود ويمنع الشخصية مستنداً بالسند الذي ذكرناه

المعاندين للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لا معاد) لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد وايضا حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدإ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد (قوله وثانيا بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات والثاني تسليمه ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ ألبته مستنداً بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل معناه في التحقيق تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كامس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذ الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فناظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خبير الخ) نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه ﴿قال الشارح والعقل قاصر عن ادراك كيفيته﴾ وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك ﴿قال الشارح لم يمكن وزنها﴾ فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وانما ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل تجعل الحسنات اجساما الخ) اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه وأما من خفت موازينه وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد ﴿قال الشارح اكتفاء بالكتاب﴾ لانه من أحوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر مخصوص بمنع الشخصية وهو لزوم انتفاء الشخص كما ان لزوم تبدل الاشخاص مخصوص بمنع الكلية وصرح الخيالي بالسند المخصوص بمنع الشخصية بقوله مدفوع بان المعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وتقريره ان دفعك السند المذكور بالتحرير كلام على السند الاخص والمقدمة المذكورة بعد التحرير ممنوعة أيضا بسند آخر وهو انه لو كان وقت الحدوث معتبر في وجود الشخص للزم ان ينتفي الشخص بانتفائه لان المعتبر في وجود الشخص ما لا يتصور وجود الشخص بدونه وهو سفسطة فان الشخص الموجود في وقت البقاء عين الشخص الموجود في وقت الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة فى لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم فى هذه ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما وردمن ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط او بان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وفى ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله مخالف لاجماع المسلمين)وأيضاً الجنة فى عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز (قوله أي نخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام للاجل فيكون المعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل الخ) يعنى ماتدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن فى الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما التمكين بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لايجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل يمكن منه فيما سيجئ (قوله هو الدوام التجددي العرفى الخ) الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً تأمل فى الفرق بينه وبين ماذكره المحشى تدره وما قيل يعني ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم الانقطاع زمانا يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على مالايخفى (قوله أي المقصود منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمر) يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمر لا مخالفة له (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدهما مشترك بين منع الكلية والشخصية وهو الذي ذكرناه بقولنا كيف والاوقات أمور معدومة الخ والآخران مخصوصان أحدهما بمنع الكلية وهو الذي ذكره المجيب والآخر مخصوص بمنع الشخصية وهو الذي ذكره الخيالي ثم اعلم ان ماقاله الخيالي وهو مالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ليس من تتمة السند بل هو في مقام التفريع على بطلان كون وقت الحدوث مشخصاً خارجياً وتقريره ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه ومالا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه لا يضر عدمه في اعادة الشخص بعينه ينتج ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ماقيل الخ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل اثابة المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاما أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ماقرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله ثم المشرك) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لايحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لاتجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ماذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوي تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي

بعينه بقول الفقير ولتكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار ﴿ قال الخيالي وقالوا أيضاً لو اعيد المعدوم الخ ﴾ ان استدلال الخصم مبني على زعم ان اعادة المعدوم بعينه انما تكون باعادته بجميع مشخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بديهيتان فلا مجال لمنعهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع المشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ بين المبدأ والمعاد فيكونان شيئا واحدا موجودا في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حينئذ بين المبدأ والمعاد تخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تقبيح الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لايدل على انها في حق أهل الكبائر) فيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شئ تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة العامة (قوله ويشير الى منع الدلالة)وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب الى آخر القول) لان غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر الله تعالى ان شاء عندهم والمجتاب للكبيرة صغائره مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو فى حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا لمجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكبيرة) يعنى فيلزم ارادة المعانى المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند لاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان فى جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازيا أعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما فى حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لايحتاج الى المقوى (قوله منسوبية الصدق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة المفسرة بثبوت شئ لشئ هو مصدر المبني للمفعول والاقعناه بكون الاثبات لا الثبوت على مالا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لايذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة يعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه مايضاده) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وان كابرت الروافض كذا فى شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لمحلهما على مايشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والا ففيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيجئ ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

(١) ويندرج فيه التقليد اللغوي (منه)

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على مامر ان قلت التخلل لايتوقف الا على الطرفين سواء تغايرا ببعض الوجوه أواتحدا في جميع الوجوه فما وجه مافي شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى اذلا بد للتخلل من طرفين متغايرين قلت الشيئان لا يكونان الا متغايرين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحدا في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتغايرين ليس للتقييد واذاعرفت ماقررنا فاعرف ان قول الخيالي واجيب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ومنع

اللغوي عنـد أهل الشرع مع انه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لـكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الـكتاب والسـنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطابا بما لايفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان أصلا وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هـذا تعليما وارشاداً بل تلبيساً واضلالا كذا في شرح المقاصد (قوله لانزاع في ان الايمان من المنقولات الخ) يعني لانزاع في انه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود انه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى اللغوي للايمان وهو مايعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن (٢) ويخالفه التكذيب وينافيـه التوقف والتردد (قوله ليس المعتبر عند الـكرامية مجرد اللفظ) يعني انهم لايعنون ان الايمـان هوالتلفظ بهذه الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالـكلام الدال على التصـديق القلبي أو عليه وعلى الاقرار واية الالفاظ كانت واية الحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ منه والحاصل إنه اسم للمقيد دون المجموع (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فبطل ماقيل الخ (قوله ومن أضمر الاذعان الخ) لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمـل (قوله على سبيل الحقيقة) فيـه ان الحقيقة ليست الا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فـكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لولم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ (قوله انه حقيقة في الاقرار) أي مطلقا سواء قام دليل الايمان أو لم يقم (قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان) فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق أيضاً حتى صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لايكون ايمـانا (قوله ولهذا ذكروا عدم الاستفسار الخ)أي ولـكون مواطأة القلب ليست بشرط عند الـكرامية ذكروا أي الـكرامية عـدم الاستفسار عما في القلب (قوله هذا رد آخر على الـكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر ان ليس حقيقة الايمـان مجرد كلتي الشهادة على مازعمت الـكرامية (قوله لاعلى المصنف وموافقيه) ممن ذهب الى ان الايمـان هو التصديق والاقرار معا (قوله وأما عطف الجزء الخ) لـكن عطف التفسير وارد كما في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمـة على ماقيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به مالم يرد عليـه قائم البرهان كسائر الظواهر (قوله لان جزء الشرط شرط الخ) يعـني لو كان المشروط داخـلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى اللغوي (منه)

(٢) هذا اذا أضيفت الى التكلم لاالى الحاكم واذا أضيفت الى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن (منه)

كون الوقت منها وكانه لا حظه في هذا الجواب ولم يصرح به اكتفاء بسبقه وحاصل جوابه منع الاستحالة مستنداً بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة كيف واللازم ليس تخلل العدم بين الشيء ونفسـه في التحقيق بل اللازم في التحقيق تخلل العدم بين زمان الوجود وقـد عرفت أن منـع الملازمة لا يتم الابادعاء ان اعادة العين ليس كما يتوهمه المستدل بل ذلك باعادة المشخصات المعتـبرة في الوجود فوجب ان يلاحظ هذا في سند منع الملازمة وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ فيكون تخلل العدم حينئذ بين زمان الوجود واعلم ان الظاهر في مثل هـذا المقام منع الملازمة ﴿ قال الخيالي وقد يجاب

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم ان يكون المشروط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الجبائين) نقل عنه ان الجبائين هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية أو الانفعال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لان ظاهره التكليف بنفس الايمان أو بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل أيضا عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا احصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل (قوله والحق ان النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفا به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يعتقد نقيضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه أصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض متعلقه (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما التي عليهم والانبياء بما أوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانما قلنا كذلك) أي انما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين الا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استبصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما ارسل) فسر به ليعم الاخبار الامر والنهي أيضاً (قوله فبينهما تغاير ظاهر)أي بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الانفكاك (قوله والاولى ان يقال الخ) حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال)نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا أمن من ان يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

تجويز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم ان تخلل العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتباريا وان اتحدا ذاتا وشخصاً وهنا بحث وهو ان العوارض الغير المشخصة ما هي والذى انتهى اليه فكر الفقير ان كل جزئي اتصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان الى غير ذلك والمعنى الكلي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

(كذا)

كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبيا أو مخالفاً قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولا يكون حسنا عنده ولا قبيحاً فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله أو قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس بممتنع ﴾ قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازا عن مثل نطق الجماد) أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً لدعواه وتعجيزاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته للغلبة وتحديت القراء اينا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير روايته وظاهر انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر ههنا مالا يؤدى الى الجرح وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

بالزمان مقارنة زيد مقارنة عمرو وانما لم يكن هذا المعنى الكلي مشخصاً لاشتراكه بين الاشخاص وعدم اختصاصه بشخص واذا تقرر هذا فاعلم ان التميز بالعارض الغير المشخص انما يكون بتبدله وهو يستلزم تبدل العارض المشخص لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص ووجوده يستلزم وجود خاص ما اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا السند باطل في حد ذاته اذ لا يمكن التميز بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها ﴿ قال الخيالي وأيضاً لو تم الخ ﴾ نقض اجمالي باجراء خلاصة الدليل لان الدليل تخلل العدم وهذا تخلل الزمان ومدار الاستحالة هو التخلل مطلقا وهنا جواب آخر غير ما يجيب

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة أوجه الاول ما أنكره صريحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلا أو تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس مايحتمل الخفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث اما ان يكون مبهما أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسراً بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والمعصية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق الخ) فان المعجزة ان دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الخ) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في التهلكة) وقد نهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما فى قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلا له شركاء فيما آتاهما أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى تعالي الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة الخ) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية أي بحيثية كون خيريتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى الخ) يعني يجوز ان تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار)وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشاف لعل الله تعالى أراه مصارعهم فى منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يومئ الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به المحشي وان المدعى غير متخلف لان بقاء شخص ما زمانا ممتنع لان الوقت من المشخصات الخارجية في زعم الخصم وان كان كل منها باطلا كما سبق وكان المحشي لما اسلف الاشارة اليه لم يلتفت الى دفع ذلك الجواب الآخر ﴿قال الشارح لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية الخ ﴾ يريد ان صغرى الخصم ممنوعة وسنده تحرير الحشر وتقرير دليل الخصم ان الحشر الجسماني اعادة المعدوم بعينه وهو ممتنع وتقرير المنع انا لا نسلم الصغرى كيف ومعنى الحشر جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها فليس هنا أصل الاعادة فضلا عن ان يكون بعينه لان الاجزاء الاصلية والروح لم ينعدم شيء منهما بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وماأرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الاية ان الايات انما نرسل بها تخويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فما أثر فيهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جوابا عن الآية ورواية معاوية فالانسب تقديمه على ما اخره عنه وفي الكشاف حيث قالوا له لعلها رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمى اشياء باساميها عند الكفرة نحو قوله تعالى اين شركائي فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح اكثر من ان تحصى) يرد عليه ان مابعد من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء ورده الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لاخفاء في ان أمثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى اذ لايتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بحذف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لابي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي امام أبي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ماطلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من أبي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي أفضلية احدهما ثبتت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخصص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فمعلوم

البدن وبقي موجوداً وتفرقت اجزاء البدن وبقيت موجودة وقول الشارح سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم معناه ان لم يسم فالصغرى ممنوعة وان سمى فالكبرى ممنوعة وهو واضح حينئذ لان دليلهم الذي نقله الخيالي لايجرى على جميع الاجزاء الاصلية وضم الروح اليها وان سمى المعدوم بعينه لكن هنا إشكال لان تلك التسمية كيف تمكن حتى فرض وقوعها ولعل مدار امكانها ان النصوص دلت على ان تلك الاجزاء يعاد اليها من عوارضها مايميزها عن غيرها حتى ان الانسان يعرف والديه وولده واخيه وصاحبته يدل عليه قوله تعالى (يوم يفر المرء من أخيه وامه وأبيه) الآية فمجموع الاجزاء والعوارض

من كون امـة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بغوا عن طاعته) ضمن بغى معنى الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليـه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ماهو من متعلقاته والمذكور قـد يجعل اصـلا والمحذوف حالاوقد يعكس والاول أولى وأرجح اذلا شك ان المتضمن جعل كأنه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه واما ماقيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلا كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني ان المراد بقول الشارح فعلى ماذكره الخ ايراد المعارضـة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان تعصي الامـة كلهم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامـة لاتجتمع على الضـلالة (قوله فلا اشكال أصلا) أي لاقبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الامـة (قوله ان مآلها وغايتها ذلك) حاصـله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعـدا عنـه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل الظاهر ان العصمة كالشجاعة مثلا تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمـذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكرما في شرح المقاصد لانه انمـا يتم الـكلام به وأما في هذا الشرح فلانفع له في اتمـام الـكلام بل له ضرر على ماعرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منـه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدح في الخلفاء الراشـدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بافعـال المكلفين وقوله وأدرجت في تعريفـه حيث قالوا هو العـلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسـة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لايعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي مابلغ نصف ماينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي مابلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحـد ذهبا من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قـد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة فتأمل وقـد يتسـامح في تسمية العينيـة فيقال للرجـل الاحمر في الامس وقـد زالت حمرته اليـوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالامس وبالجملة ان معنى العينيـة مطابقة شيء لآخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لآخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقه في جميع العوارض أولا ﴿قال الخيالي ذهب البعض الخ﴾ الغرض من نقله ان هذا يرد على جواب الشـارح ابطالا لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر اعادة المعدوم بعينه وأقول ولو سـلم هـذا الابطال

والاجر ماينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله عين المحبة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتملي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني الحديث وتغيير الاسلوب حينئذ للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان أذاهم سبب لايذائي على عكس قوله فبحبي أحبهم فيبغضي أبغضهم وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث أي بسبب حبه اياي أحبهم أي فانما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحبي فيبغضي مصدر ان مضافان الى المفعول به (قوله يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو في أهل الجاهلية (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه المراد أولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه والاول اما أن يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني المجمل فعلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسيق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب اهل الوقف فهي كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) اى على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج الي الجمع الخ) اى الذى استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير احد من اهل القبلة الشيخ الاشعرى وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ماقاله الشافعى رحمه الله لارد شهادة كل من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة (قوله لجواز أن يكون اخبارالخ) قيل لايخفى ان مثل هذه المناقشة يجرى في اجابة المؤمنين لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر فى المناقشة واما اجابة المؤمنين فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال اى فى ضياع لامنفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا فى الكشاف والحديث ماروى ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص يشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة المعدوم بعينه اذ لا ندعي ان الله تعالي يعيد جميع العوارض المشخصة للاجزاء الاصلية فلا يفيد الادلة النقلية ﴿قال الخيالي فان قيل يحتمل أن يتولد الخ ﴾ حاصله انتقال الى معارضة أخرى بمادة أخرى وتقريرها ان دعوى وجود حشر جميع النفوس البشرية غير صحيح اذ يحتمل ان يؤكل انسان ويصير جزأ من الآكل ويتولد من ذلك الجزء نطفة يتولد منها شخص آخر وحشر ذلك المأكول محال لمثل الدليل المذكور في الشرح مع تغيير ما فتأمل وحاصل الجواب انه يجوز ان يحفظ الله الاجزاء الاصلية من المأكول من ان يصير جزءا من بدن آخر ويجوز ان يجعله جزأ منه لكن يحفظه من

بحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اى قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذلو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الافتاء والاعتراض على رأى من هو اكبر لايصح فكيف على الإب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير في الحكم الغير الاجتهادي (قوله فاما ان الخ) يعني ان ظاهر الاية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا بد من تأويلها على وجه تندفع به المنافاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الاية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص في هذه الاية في هذين اللفظين لكن الثاني اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى اردف الشارح هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنزع الخف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء لايحوجه الى النزع مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة يارب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لااجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان رواه البيهقي في شعب الايمان من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

﴿ تم ﴾

ان يصير نطفة يتولد منها شخص آخر وقول الخيالي والفساد في الوقوع لافي الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا مالم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما تيسر لي من التمشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفيه تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال فى كشف الظنون وهى حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذأب المحشي فى مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخيالي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسوطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

تنبيه

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها فى الهامش أيضاً حاشية
الكفوى مفصولتين بجدول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض * وكانه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا بركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الابحر آبادي * فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أحرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أتم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا مايسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي سادس فقلبت السين ياء (قوله فانا لسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مسئلة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوا فيها رسائل مستقلة وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشى الخيالي (قوله وقد يجاب)أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة

دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزأ ﴿ قوله المتوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى أنها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

كما ذكروا (قوله فمن جعلهما الى آخره) الاولى تقديم الجمل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على أحد ما يحتمله لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان تجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية * أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته فحينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان

جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعده العبارة كما لا يخفى وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر أنه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالايراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القبيل الثاني كما لا يخفى (قوله واضافة الصفة) متعلق بكلام التوحد

(ولي الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول ان ماذكره الخيالي بناء على ماهو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية امابسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كماهية الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكمال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ماينزل الى آخره) اعترض عليه بانه عليه السلام لماكان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لاللمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكمال الصفات قصداً الى حصر استحقاقي الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المتقدس ﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أي كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولاشبهة ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى* قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا ابدعائه من الخسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه ايهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخيالي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة مايدل على ان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فمنها ماقاله بعض الافاضل من ان (قوله)

في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثري وذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخيالي ناظرة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الافادة المذكورة

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا فى ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحماته) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول للاول والثاني للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط

لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما اثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القتاد وما ذكر من استغراق الاضافة لا ينفي ما اثبت له عنهم وما ذكر فى حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لا سطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد اللتيا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا فى ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش فى صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلى فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خبير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلا على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي لليزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفى نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التمحلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لامنافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادى من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناه على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) الضميران راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما انما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر احدها للفاضل سيف الدين الابهري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن ولله الحمد والمنة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمعي أولا لا ما يكون اثباته بدليل سمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود الباري وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتداً بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

يكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة (قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجهاً آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنافاً آناً لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لاتصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدها ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

(قوله أمراً أونهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ماهو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولا وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي باصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباديه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني علم الشرائع والاحكام وان مباديه أساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله بمبادي مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وحدها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصد به العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله أحسن مما قيل) قائله الخيالي (ولى الدين)

وقد دون علم الـكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسـلام الـكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسـائل الـكلامية ولا دور لان الـكلام مبني الـكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبني الـكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترقي في المدح فان كونه مبني الـكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانيـة * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الـكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالـكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالـكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

(قـوله ويتوقف ثبوتهما) أي بيان ثبوتهما أو ثبوتهما عنـد المعتقد وفيه ان المسـائل مالم تكن معتداً بها لم تفد في بيـان ثبوت الـكتاب والسنة فالاعتـداد بالمسـائل يتوقف عليهما وبيـان ثبوتهما يتوقف على الاعتـداد بالمسائل فيـلزم الدور وأيضـاً السمعيات من المسـائل الـكلاميـة يتـوقف ثبوتها على الـكتاب والسـنة فـلو توقف ثبوتهما على المسـائل الـكلامية لزم الدور وأيضاً مايتوقف عليـه ثبوت الـكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الـكلامية فالاقرب ان يقال هما أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لهما فلا دور وأساسية بعض المسائل الـكلامية لهما كافية في مدح الـكلام (قوله فان كونه مبني الـكتاب الى آخره) علل الترقى في المدح بان كون الـكلام مبني الـكتاب والسـنة واضح في الفقرة الثانيـة بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للـكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى لمـا سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولا (٧) وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الـكلامية فلا يشمل الفقرة الاولى أيضـاً للـكتاب والسنة فتأمل (قوله وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافى) فيه انه لو أريد المعـنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينا له فان مبني عـلم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام عبارة عن المسائل الـكلامية والموضوع والمبادي على ماقرره أولا ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص من هذه الامور بل مباين لها فـكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هـذا الحمل وكيف يكون أحسن ممـا قيل * وههنا وجه آخر ذكره المحشي الـكستلي وهو انه لمـا كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي فى أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالـكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجيء تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الـكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالـكلام) أقول يمكن ان يقال لمـا أراد ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمـدح فلو نسب الوسم الى الـكل لطال الـكلام ولو نسبه الى الاول فقط أو تركه رأساً لتوهم عطف الـكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم فى الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل (قوله هـذه الدقيقة) أى الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على ارادة المعنى الاضافى (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن) أي كون تخصيص الوسم بالـكلام للتنبيه على ارادة المعني الاضافى أحسن ممـا قيل لمـا فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين بخلاف ماقيل (كفوي)

(كفوي)   (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الايهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجيهه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره فى الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ماذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ماذكره القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الايهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا قرينة بلا مرية فان الغيهب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياهب والاوهام بالظلمات مجر دتفنن في العبارة انتهي فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك فى الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبديله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة   (٨)   الضعيفة) لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحملا على مابه الشك وعلى مابه الوهم اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة فى اليقينيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمشى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حملا على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فبهذا الجواب لايندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على   (يستضيء) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لايخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفى النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله كما ذهب اليه صاحب الكشاف قال (ساچقلي زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر فى المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ماذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لايغيب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

انه نبه على ان الوسم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجى) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات ولكلام نفاة الصفة (قوله وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولاشك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفواسد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدي به واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

(١) اشارة الى ماذكره بعض المحشين نقلا عن تهذيب الازهري من ان الغيهب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهي (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لامتحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته انتهي (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكستلي هو بمعنى السلوك والملحوب يقال طريق ممل أي ملحوب ومسلوك وملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهي والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسفيون سواه منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفاً وتكريما لها فالسلام المضاف هو اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ماقيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على مالعقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراً وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل مافي مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أولانها تفيد معانيها مفصولة عن

توفى بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفى سنة أربع وثمانين وستمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفدته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

(م — ٢ حواشي العقايد ثاني) (عصام) مبدإ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدإ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدإ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لايتمشى ههنا كما لايخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لايتحاشى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدإ الاشتقاق مطلقاً وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقاً فلسفياً لايليق اعتباره في التعاريف ولايدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرهما وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعية كما لايخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره)متعلق بقوله سماها فصولا فهو كالبدل عن قوله اما لانهـا تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلا بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله إفادة لااعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وأثناء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خبير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتهـا كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم (قوله وتبيين المعضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف للمبالغة كما في قولهم زيد في الخصب والراحة فالمعنى مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح)الظاهر انه توجيه بجعل ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للمسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتنقيح مجرد عن الفوائد بل بتنقيح مثمر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيح لبقي الكلام غير موجه على قياس ماسيأتي في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفية التوضيح للتنبيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطي الكشح) لم يتعرض لاضافة الكشح الى المقال بان يقول وطي كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه مما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تتم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملابسة لوقوع طي الكشح في المقال أي طاويا كشحي في المقال (قوله وطي الكشح عن الشيء كناية) كما ان طي الكشح عن الامر كناية عن اضماره وستره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازما لطي الكشح عنه قيل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجنب فاسند الى المقال تخييلية كما اسند الاظفار الى المنية في اظفار المنية نشبت وفيه ان كون الشارح طاويا لكشح المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لالفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر المعاني انتهي (وأنت) (كفوي)

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب لكون قوله واثناء نصوص افادة لااعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى

(والتجافي)

وانت خبير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكان بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف مالو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتي والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الخف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انهما سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الايجاز المخل فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل فى المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يتحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام فى امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل فى أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الايجاز وأيضاً فى وضع الاطناب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة فى الفقرة الاولى على ان فى تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يتجاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحداً الا انهما اعربا بجعل الطرفين لتعددها في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافى الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد بنحو السكنجبين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خبير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساچقلى زاده)من انه اذا جعل الاطناب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فغلط لانه لايفهم من كون الاطناب بدلا ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشئ بدلا الا ان ذلك الشئ مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لاعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله فى حكم متبوعين) (قال محمد شريف)هذا لا يتمشى فى أمثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان لمعمول واحد اعرابا واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتبارا والتعدد فى المعمول يستدعى التعدد في العامل فى أمثاله والتعدد فى العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه اشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبيين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاما لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانيا الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب منعي وتقريره لا نسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول بحسبني لأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بأن خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثانى هو الخيالي (قوله ليس للمعترض) اى المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتازانى (قوله ويمكن ان يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجها زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً للفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم يذكره هذا المحشي لعدم تمشيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التخليص

منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب ففى اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءنى القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة فى الدين يعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بحسبنى وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكى اذ لا مجال للعطف فى المحكى بل هي للحاكى وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه فى تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدإ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق *واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل فى الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول فى حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب فى جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد انه

(عطف)

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ههنا يجعل المجموع تابعاً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحد تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخرا للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد فى الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جعل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به فى بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبنى على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغى فتدبر (قوله يجب فى عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر فى كلامه في حواشيه على المطول أفاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة نحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين و بلغتها * فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فما لم يصرف عنه صارف لايعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ماذكره الخيالي حق لا فساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ماذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لايحب الفساد

عطف على جملة وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله نحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ماسيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذى لايليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد من الشرعي مايؤخذ من الشرع لا مايتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

(قوله تعسف الخ) تبع فيه التفتازاني لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لاينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على المطول (قوله مقسما لعلم التوحيد) فان العلم بوحدانيته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ماذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفتازاني بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التنقيح لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فما ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستنداً به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أى في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سيأخذه في تعريف الفقه بقوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية لئلا تنتشر اجزاء الكلام ويلتئم آخره بأوله حسن الالتئام والحكم المذكور في ذلك التعريف لايجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التنقيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لايفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتحير والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالغرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي العصام ولا يضره هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان تقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتا أو اعتداداً واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله مالا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها لحصوله بالكشف المتفرع على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به مالا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما مثلا لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها ليدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيده اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكروا الا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة التبعيض ويكفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد اللتيا والتي الظاهر أن يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا لافادة عدمه كما أشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه ههنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموى)

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل للعلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتداداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

(في)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معني وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * فمنهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدا بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف فى الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازى في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوهما والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظنا بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المرادف لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلا بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لان المجتهد اذا غلب على ظنه الحكم علم يقينا انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه نعم الظن وقع فى طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

فى قوله منها ما يتعلق الخ كلة منها الاما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجمل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعني اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولى العلم ههنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معنى اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعاً * أقول يمكن ان يقال ليس المراد ههنا ايراد تعريف جامع مانع بل الغرض تميز الفقه عن بعض ماعداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبمعونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتهى يا قوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومزندون شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب

قال في القاموس القماش ماعلى وجه الارض من فتات الاشياء ويقال لرذالة الناس قماش لمحرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا ردعلى المحشي الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عديل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقى العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لايدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوزان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الكلمة تستعمل فى عرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اباء عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هوجعل الفقه في مقابلته لا جعل ماهو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الكل بالجزء) مبني على ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جعله فى مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لايستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لايستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الأشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لاتختلف فيه الاديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ماهو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لاعلى مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الاول مجروراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما

الحكم المتعلق المسمى بالتصديق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لايستفاد شيء منها الامن جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركا بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لايلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الي الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى مايتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سببا للتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضاً سبباً للتبادر (قوله تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فلكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلى للشريعة وأنت خبير بان الظاهر ان يكون هذا وجها لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعا خبرا لمبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله وبرد عليه) المورد والمجيب الخيالى (قوله وان من لايعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضى عياض بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضرورى المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجيته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوهمه كلام بعض المتأخرين انتهي وقال امام الحرمين كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله كذا فى المسامرة شرح المسايرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كا في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع وان اريد انه منه من حيث يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من مسائله بل الحق انها من مباديه الكلامية ورد بان الذي لا يبين فى العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى أصول الفقه أول المتنازع فيه فلنها من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الوجود عند المجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع فى افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد فى هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف فى الورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضاً قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعى من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لايعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمى الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير فى الاول واسم الاشارة فى الثانى للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لاينافى كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لاينافى كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

 (عصام)

(قوله مايقـال) قائله الخيالي(قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الأمام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره فى شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام بعد رسـول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانيـة عشر واما الزيدية فثلاث وأما الامامية فواحدة على ما فصل فى الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابهري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي أبكار الافكار للآمدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع مايقال ان وجود مباحث أخري سوي بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ماعداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتي بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله اصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهـد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبـة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختـلافات اما مقابل لصـفاء العقائد أو من موجبـاته والوجه هو الاول

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثـه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مبـاحث أخـرى ومقاصد غير التوحيـد والصـفات وذلك غـير ظاهر على تقـدير كون موضـوع الـكلام ذات الله تعالى وحاصـل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسـائل الـكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان تعمم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع فاصل قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده انه أشهر اجزائه واشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منعهم انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لا عن تدوينه والكلام ههنا فى الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة صحبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة مما لا ثبت له كما قال (البحر آبادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين فى كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الغني المقدسى وتذهيب الكمال للمزي واكمال التهذيب لمغلطاي وتذهيب التهذيب والكاشف للذهبي وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب لابن حجر وغيرها وقلد هذا المحشي المحشى الخيالي في هذا الخبط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سيأخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشمير يؤكل ويذم (قوله فتركناه) (١٩) أى تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن الفناء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ماتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن كان فى زمن الصحابة ولم يدونوا *ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه* قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له* ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها لئلا ينطمس أثرها (قوله وكثرت الفتاوي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوي بالضم والفتح ماأفتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا بنيانه خال عن التكرار فلايحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لامايفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضي بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع

فالتذكير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أى التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وجملة أسبابه لكن لا وجه لهذا الاخير اصلا بعد اعادة ... الحرارة فعده من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي فى استخراج الوجه فى كون الوجه هو الاول ولعل ذلك انه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ماإذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظراً الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمكنهم من المراجعة الى الثقات فافهم (قوله عن اختلاف المفتين فى الجواب) أي فى الجواب عن مسئلة واحدة أوفي الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيره ليوافق تأخيره فيما سبق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا فى مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي فى سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغتفر) بالغين المعجمة ثم الفاء بمعني المعفو عنه ففيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال فى مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعني الكثير أومن النفر بمعني المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجئنا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنيا على المسامحة بخلاف تعريف القوم للفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خبير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلماء وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبي عنه انتهى والمراد من قوله وقد جعل الى آخره تأكيد هذا الجعل وأنت خبير بان ما ذكره من الاباء حق لاشبهة فيه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفا الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح فى شرح التلخيص فى بيان قوله ويحصر المقصود فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار (للعلم) حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع ان قول المصنف ويحصر في ثمانية أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ماقيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلوم

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال مايفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة فى شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو جعل التعريف

(قوله لتعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم أي ويقتضى ما اشتهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المعرف ههنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة فى التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفي عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر وتعسف باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغى ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه تجعل الافادة ههنا أيضاً بمعني الاشتمال اذلا معني لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خبير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناه وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكلي وههنا معرفة الكل فبينهما بون بعيد نعم حمل الافادة على معني الاشتمال تكلف وتعسف كما لا يخفي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخيالى حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذا من فضول الكلام بعد قوله ومايتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التى ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام فى الاحكام) أي فى قوله فى افادتها الاحكام (قوله السابقة) فى تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وماسبق منه فى الحاشية المتقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا فى واد وذلك فى واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أى المنسوبة الخ)فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقييد بدينية كما وقع فى هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حينئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه فى الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح فى أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه السلام) قال(حسن چلبي رحمه الله فى حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف فى العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهي فتدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل فى على خلاف ماهو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشئ وعنوانه أول قيل (قال البابرتي على هذا الشرح) قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكامل والصحائف والتجريد والمواقف والطوالع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد فى المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جوابا عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها)وهذه وجوه خمسة أخري للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المنوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشئ بلفظ يقابل اسم مدار مايقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفوى)

للعلم بمعني الملكة لم يتجه شئ وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح ومايتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لاتخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في* قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع ابراث القدرة على الكلام متحدا فى المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الـكلام) أي عن كلام الله تعـالى متعلق بنائب ويحتمل ان يكون من باب التنازع لـكنه يحتاج الى تكلف فحاصل هـذا الوجه هو انه لمـا كان هـذا العلم نائباً عن كلام الله تعـالى في تحصيل العقائد وبمنزلته في ذلك سمي بالـكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمـام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاؤه كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمـام المدلول) وهو تمـام المسائل (قوله معاني متعـددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الاجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الـكلام فى كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالـكلام كان قبل تسمية المباحث به فـكيف يصح النقل عن المتأخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الـكلام في قولهم الـكلام فى كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه انما هو المعرف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به والالزم أن يكون اسم الفن الـكلام باللام ولايصح تجريده عن اللام حال العلمية اذ لا يصح

تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنـه فالرجوع الى هـذا العلم للعجز عن تحصيلها بالـكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الـكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحـكماء بمطابقتها لـكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفته (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الـكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع) انه فى مقابلة التصفية التي مـدارها على السكوت فسمى بمـا يقابل السـكوت (الخامس) انه فى افادة الاختصاص بالمبدإ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشيـاء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لـكونه على وزن المفرد فيه والوجـه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المـدلول فيكون المنقول عنـه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحـدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على أن كل جزء منه في شدة الحـاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الـكلام في كذا من قبيل اطلاق الـكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهـذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الـكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجـه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الـكلام مسبب القدرة المسببة للعـلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غـير ذلك (قـوله فرع تسميته) أي تسمية علم الـكلام وأنت خبير بان هـذا لا يلائم قولهم بان علم الـكلام يسمى عنـد المتقدمين بالفقه الاكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضـوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه للرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المعرف بلام العهد له وضع تركيبي لـكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضعاً عاما يعني ان رجلا مثلا كما وضع في حال (الشئ) تجرده عن اللام لمفهومه الـكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لـكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولا وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعين الشخص يجوز ان يكون مفهوما من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر في العهد الخارجي انتهى(١) وقيل انمـا يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعا للماهيـة من حيث هي هي ليكون استعماله فى الجزئيات حقيقـة وأما اذا كان موضوعا للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لـكون مدلوله حينئذ قابلا للتعين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الـكلام موضوع المسئلة) يعني ان الـكلام موضوع المسئلة فى مسئلة الـكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى ان مسئلة الـكلام جزء من مسائل الفن فالـكلام جزء من الفن فان جزء الجزء للشئ جزء لذلك الشئ (قوله لان الـكلام مسبب القـدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي) .

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليــه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشئ الا بادارنه سبب لذلك الشيء وأما الرابع فلأن الـكلام سبب للتعليم والتعلم وهماسببان لعلم الـكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ماهو الدال انمـا هو الالفاظ الموضوعة بازاء المسائل والمراد بالـكلام المذكور فى تلك الوجوه هوالـكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الـكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لايخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين مايليه) مايليه هوالخامس والسادس ولمـا كانت هذه الوجوه الثـلاثة مشتركة في الـكون من قبيل تسمية الشئ باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيـان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذلاتعليم ولا تعلم فيهما وحاصله أن سببية الـكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته فى الاخيرين فان الـكلام فيهما سبب بلا واسطة كما عرفت وأشـار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الـكلام سبب للتحقق في الاول وللتعــرف في الثـاني كما يظهر بالتأمل فى كلام الشـارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهــذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تتحقق في نفسها بدون الـكلام والمباحثة وحاصــل الثاني ان الافتقار فيه الى الـكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالـكلام فيه) أي فى الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) فحينئذ يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه فى **(٢٣)** سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه

الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هـذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالـكلام فيه كلام الله تعالي لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أطلق عليه أولا والالغا اما ذكر الاول في قوله لانه أول مايجب ان يعلم من العـلوم أو قوله ثم خص به قوله فى الوجه الخامس لانه انمـا يتحقق بالمباحثة وادارة الـكلام من الجانبين حكم أغلبي . . . .

نظر أما اولا فلانه يكون هذا الوجه حينئذ بيانا لوجه التسميــة بالـكلام أولا مخالفاً لاخوانه واما ثانياً فـلان الاطـلاق عليـه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العـلوم التى تتعلم بالـكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لـكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مــذاق الـكلام كما قيل واما ثالثـا فلما قيـل الاطلاق عليــه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غـيره ثانياً وهو محل بحث فتأمــل (قوله والالغا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التى تعلم وتتعلم بالـكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لغا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حينئذ فى التسمية وعلى الثاني لغا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير فى ذلك الـكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز قيل هذا الترديد توسيع للدائرة والافلاشك فى ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عـدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص فى الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضا وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ماقاله الـكستلى من ان الـكلام لغموضه ودقة مسلـكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه ينبغى ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المآخذ ومطالعة الـكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد انتهي أو الحصر ادعائى كما قال (بحر آبادي) (كفوي)

١ قوله يقال كونه اكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع مايتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقضى منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة وادارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يغنى عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلى * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهي بعبارته وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصلى هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق الخ (قوله يقال كونه اكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع

ومما يقضي منه العجب ماقيل ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع مايتوهم أن هذا ينافى مافي شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ مايتوقف عليه الشرع لايعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على مافى القاموس والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعني واحد او كل منهما بمعني والظاهر هو الثانى فحينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتفصيل ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام اكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعني آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمعنى كلامه ان كون الكلام اكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه اكثر نزاعا محل تردد فرده بانه لا نزاع فى الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشى (البحر آبادي) حيث قال قيد الا كثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله ههنا لان تأييد مايتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهي فجعل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأيد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشى دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولاخفاء فى تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المنافاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المنافاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لايندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالى (قوله والا فالتسمية) أي وان لم تميد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذ استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الآمدي هذا الاستثناء مشعر بانه لولم يزد هذا القيد لاصحة لكلامه وليس كذلك لامكان ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولا لما وقعت انتهى وأنت خبير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالى بلا تأويل أى تأويل كان ولعله لهذا قال وكانه يريد الخ ولم يجزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمي بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الاثناء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة ردبفه الآتي أعنى قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية فى تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء(قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزأ من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسئلة الكلام فانها جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين فى الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بانه قدم ذكرهذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه على تقدير تمامه انما يكون وجها لذكر هذه الوجوه متصلا ببيان كلام القدماء لا مقدما على بيان كلام المتأخرين فالاولى ان يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلام القدماء واما ماقيل انه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين*وقيل هذا اشارة الى مايفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى(وبالآخرة هم يوقنون)وقد فصل نبذاً منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة* ولايخفى أن المقصود أن ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة اذ من الفرق

(م — ٤ حواشى العقايد ثاني) (عصام)

المتأخرين ههنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظا بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظا بها يصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ماذكره هذا المحشي العصام فذكرها ذكر لكلام القدماء وليس امراً مشتركا يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها(قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل ان التسمية اولا وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء واما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت(قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجئ منه (قوله في بعض معتقداتهم)الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انهما جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليلية في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض ههنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه أنه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجئ منه ان المراد بخلافهم تبيين ان معتقدات الغير مخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه تعليل لمجرد ان لهما معتقدات تخالف اعتقاد القدماء فيصح ان يبين فى الكلام ان معتقداتهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق(قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتى والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراده قال(البابرتي) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز فتأمل (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالتبيين في الكلام لا مطلقة حتي يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خبير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهى اعم من القول والفعل والتقرير على مافصل فى أصول الحديث فعلي هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتى والحكماء ليست منهم فلا معني لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معني لعدهم من الحكماء وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعنى ان تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة مطلقا مع انه ظاهر الكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد به السنة فتأمل فعلى الاول يكون قوله وكانه خص التعرض الخ جوابا عن هذا المذكور وعلى الثاني جوابا عن مقدر كانه قيل لم خص الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فاجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لهما اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق الناجية هي ما انا عليه واصحابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فهكذا سمي هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفا (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بجمل العربي) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قربا لمكان بمعني ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الي ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالي) يقال اعتزل أي تنحى جانباً كذا في القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بيك سوشدازوى) فالعربى اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذ كر عن بجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبته ولا يخفى ان مقتضي السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال

(بعض)

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يعلون الاعراف ويعاينون الفريقين في الجنة والسعير وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لهما المحشي لعدم ثبوتهما عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلدا في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولا فالاولى ان يقال لانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ماذكره ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجيءُ ان مرتكب الكبيرة الخ) فيه ان ما سيجيءُ ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقا يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافر اذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشيءٍ فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لاظهاره

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيءُ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على مانقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضي على مانقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجالس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدي وثلاثين ومائة وصحب أباهاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبدالقاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

الايمان (قوله وحجة واصل)لا وجه لهذا النقل ههنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعى تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معني كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى(قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي البابرتي والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى(فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال ههنا العزلة عن الايمان لا العزلة عن الكفر والباطل انتهي(قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفوي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آبادي

(قوله عن كتاب الغرر) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفى في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشان رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي)هذا وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالي اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر فى النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ماتقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعني التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) فى القاموس أوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفى كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها فى الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله فى كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التى تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة فى الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبائى منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولاقرية بنهر وان منها أبو محمد بن على بن حماد المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبى العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره فى ثلاثة اخوة يجرى فى كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولاعاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد قال (البابرتى) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون أفعال المخلوقات بخلقهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك ينافي توحيدهم ويبطله ورد بانهم لاينفون الصفة مطلقاً بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين) انه بتخفيف الباء قرية من قرى شستر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ) (ولا) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزمة له كيف والصغير فى الجنة الخ وان أريد نفس الدخول فى الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله فيه نظر) وهو إما انه يجوز ان يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو انه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير بفي النار غير ظاهر ههنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علما لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وان كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا فنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا ان يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكأنه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداهما والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع انهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة (قوله الاخذ) بالمعنى المبني للمفعول (قوله وفعلها) أي فعل البهت بمعنى الاخذ بغتة والبهت بمعنى التحير (قوله يقال قد أطال الشيخ) قال (صلاح الدين) وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث لجره الى البهت لانه لو قال في جوابه يقول الرب

ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغني بتفريع قوله فأدخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

الا بقاء ليس بواجب عليّ بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ماهو أصلح للشركة في العلة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حجتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء اما أولا فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التميز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفيان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلا كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلا من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الايجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص فتأمل * وأما ما قيل من ان للجبائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتك صغيراً لفاتتك اللذات الدنيوية والاخروية جميعاً لاني كنت أعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشيء عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ماذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال ممن علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله قيل لا يلزم الخ) قائله الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضا ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لاجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في انه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الجبائي ظاهر غاية الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمل كلام الحكيم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكيم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكيم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجبائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما اماتتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سببا لكفرهما فلعل عدم موتهما كان موجبا لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سليمة ثم أبواه قد يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاؤه فلرعاية مصلحة كثيرين فات الاصلح له ولا تلهفي فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سيما وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق (الاسفرائيني)

لا يتمشى فيمن مات كبيرا كافرا وكان أبواه وأخوه أيضا كفارا فماذا يقول الجبائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصلحاء (٣) نسله احياءهم أي احياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجبا لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصلحية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالاصلح للكل امانة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يميتهم كلهم قبل اماتته في حال صغره ثم يميته صغيرا كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوقه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

---

(١) لان اسم القائل ولى الدين بمعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)

(٢) حيث قال وأما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ماورد في الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهي (منه)

(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهر

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعني الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني اسكنهما الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان أبا منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تغمدهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابى موسى الاشعري صاحب رسول الله صلي الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر مافي قوله ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سعي الخ فغير مسلم فنعم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا على الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أى طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الأيمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتي ربما جعلوا الاختلاف فى الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهي

(قوله ان أكتم الحق) وهو ههنا عدم وجوب البهت على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نسأل الله تعالى ان يرينا الحق حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجيء فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله للتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولى والغرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جعله كلام المتأخرين بل لا صحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاما ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات والرياضيات فسموا المجموع كلاما فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كذوي)

(قوله مساحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث ههنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك العلمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلنالك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تينك القبيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح في شرح المقاصد بانه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ماصدروا (٣٢) بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر ثم قال ولو سلم انها من

> مساحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو ههنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لان وجه ادراج المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى مايخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية *واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولانه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبينة في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجترئ عليه الا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لا يفوه به محصل* أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ماهو المأخوذ من الشرع فمعنى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلا فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي مالا يخالف قواعد الشرع وبالغير الشرعي مايخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

---

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله ففي الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء انتهي وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان أخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة الممنوع عنها بل الى المنطق الذي لامحذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذوراً لورد عليهم ماذكر والتزام ذلك في حق القدماء مما لايصح عليه الاجتراء من العقلاء (قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحريره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لايلزم الخ) أي بكون الوجه في جعلهم المنطق جزأ من الكلام ان لايحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع وان لايجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله جزأ منه) أي من

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لايلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لامحذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لايتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لاشغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الاتعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام ففي الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولاوجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لايختص بهذا العلم اذ براهين العلم لاتكون الاحججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيداً أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لاتجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى أنه عليه الصلاة والسلام

الكلام (قوله ولاوجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندي) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لايتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومه لايتم في كلام القدماء انتهي وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه أشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني أن التكلم الخ) لاوجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضاً كما لايخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايسة (قوله وماروي انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لايصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ماروي انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقاً مذموم ومنهي عنه اذ لاشك ان دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لابالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لاقدرة لهن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الي الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال أول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشطر (قوله واما طريقة الحكيم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفي على من له أدنى دراية فى الكلام (ولي الدين)

خبر بانه لايجوز التقليد فى باب العقائد فلهن استدلال كما يدل عليه ماسنذكره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهن بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وجوب اتحاد المعتقد لاطريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهى د، ر (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم صحته وعلى تقدير صحته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والانقياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفى بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أى وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعى كالكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي وانما أسند الى الوجود تسامحاً اذ له مدخل تام فى الاستدلال فكأنه به فتأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم مفعول كالمعنى لكن الظاهر انه مصدر ميمي فالمعني لما كان (وحشر)
بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولاملال (قوله وليعم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة ههنا الى هذا التعميم بل لامدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود الاشياء كما لايخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لايقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لاينافى ماعداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للنفي لا للمنفي وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أى ظاهر عبارة المصنف فى الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولاالثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس فى محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضاً ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام سمعي بتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمعي بتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجيء ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

---

(١) قوله والانقياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لان التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه فى كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لاينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات اذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لايمكن الوصول اليه ولاالى سائر السمعيات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشير اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات وذلك ينافى حصر مبني الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجيء منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة وصدقه لايتوقف الا على المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام فى السمعيات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذى هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحة ولايخفى ان التنبيه لايخص وجود مايشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه أرادجنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غيرذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعني الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقى والمعني الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لاحاجة الى قول المصنف والعلم بهما متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفا على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود مايشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضى سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالمنبه (قوله مسامحة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال اهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعني الثاني) وهوالقول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو العقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لايقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهوالمذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السمعيات فتذكر انتهي (منه)

(قوله والقول باحتمال الخ)قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبدالكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من اباء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفاً للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال ان ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الاباء الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص بالبعض * ثم ماذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لاالاباء وأماماذكره المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الخيار من انه لابعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الاباء وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للنفي ويحتمل ان يكون قيداً للنفي وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى ماوالى كليهما(قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول)

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع مافي الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لايخفي وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشئ عند أهل الحق *فبناء ما بني على هذا الاحتمال* كالرقم على الماء والتمسك بالخيال* ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعني الجزم والاحتياط أيضاً فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جداً فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الاقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) يفيد تقييد

(قوله يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لابعد في ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعاً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وانما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز أن يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعني انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعني أن الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أى على الحكم المذكور يفيد الخ (كفوي)

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقيدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولاذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع فى الحق مبالغة ليست فى الصدق ففى هذا الفرق أيضاً ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي مابه الشيء شيء فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعني الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أى دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لوكانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لايخفي على المنصف (أقول) يجوزان يكون عدم الانفهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ماطابقه الواقع ولايخفي انه لايلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ماطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لاتتصور بين الشيء ونفسه نعم يلزمه تفسير حقية الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقية الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تباين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احداهما بالاخري وهذا مثل ماقالوا فى تعريف الدلالة بفهم المعني من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احداهما بالاخري فتدبر (قوله ولساغ ان يقال واقع حق الخ) لايخفى انه متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب آن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضا وليس كذلك كما لايخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقم) حتي يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لافائدة فى ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لايخفى فتفطن (قوله قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته) الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققه بل فيه مبالغة فى تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فيدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع (قوله بل المنافى له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لايكون شيء من التعبيرات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ماذكره وجها لاقحام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريبا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الأجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع فى جواب ماهو لان مابه الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسر بما يقع فى جواب ماهو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ماذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهيـة يرادفه الذات والحقيقـة والجوهر وقال المحقق ميرزاجان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشـهور وربمـا يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معاً ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمـل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصـل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الـكلية التزاما انتهى وهذا الـكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القـديم * لـكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخـلاف الثاني * وكأن غرضه من هذا التفسير التخصيص ليترتب عليـه أنه لايكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزاجان يعني التخصيص بمـا يكون حاصلا في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسـير الماهيـة بالمقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهيـة وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كليـة وان الوجود الخارجي لايعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهيـة ان يكون ذلك المقول في جواب ماهو أمراً معقولا وان لم يكن موجوداً في الخارج بخـلاف الذات والحقيقـة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققـين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث قال في حاشـية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هـذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعـل ما ذكره المحشي المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لـكن فيه مافيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله حمل مبتـدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال مقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر أن وفي متعلق بيقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبيها علة للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه تعليل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين)

وقد يقال لـكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقـة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

(مشتقة)

(قوله وقـد اجمعوا على ان الماهيـة مشتقـة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية اعـلم ان الماهيـة مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشـتقاق بالحاق ياء النسبة بمـا هو وحـذف الواو عن ما والحـاق تاء التأنيث وفيـه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحـاق ياء النسبـة بما هو أو ما هي غـير مأنوس في لغـة العرب وان الحاصل بالتركيب لايقال له المشتق الا يرى انه لايقال عبد الله مشتق من عبد والله ففي اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة واصله مائية اى لفظ يجاب به عن مسئلة بمـا قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ويؤيده ان الـكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف(١) والـكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم حمل بالحاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على مايقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الـكافية الـكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لمـا يجاب به عن السؤال بما والـكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارته (كفوي)

---

(١) قوله بكيف متعلق بالحاق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بان ماذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاخصرية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ماذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجعل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله ومما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الايرى انه لايقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلالا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خبير) بان المناسب ان يقول اولا بعد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولايوجد له نظير)من قبيل عطف العلة على المعلول اي في صحته نظر لانه لايوجد له نظير في كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحاق ياء النسبة به وبالحاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا اريد به لفظه كما ههنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائية أي لفظ يجاب به عن السؤال بما فقلبت الهمزة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه فى حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى فى شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله مابه الشيء هو هو الخ) وقال(البهشتي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببيته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله *ولقد امر على اللئيم يسبني* انتهى فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بأثباته للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متغايران كمفهومي الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ماصدق عليه فالتغاير بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ماذكره تحقيقاً (كفوي)

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكان أقل اعلالا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ماه واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعني أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي مابه الشيء هو أي مابه الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان مابه الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا نتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله مابه الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاخصرية ولعل المراد به المحشى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شئ مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قبيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحذف شهر منه على ماحققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعنى ان قوله هو هو علم فى الاتحاد ولا يتعلق الجار فى قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل فى الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامى وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفى الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع واذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع وانما سمى امكانا عاميا لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ماليس (٤٠) بممتنع وماليس بممكن الممتنع وعلى الامكان الخاصي وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الأنسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وهي ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدونه أو ان يختص تصور الحيوان الناطق مالا يمكن تصور الانسان بدونه وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجمل لايستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعاهو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصوره بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لايمكن بدون تصوره وأيضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالمتصور كما قاله الكستلى قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائض الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما فى تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشى الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غايته انه بالاجمال كما قاله المحشي القزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره المحشى الكستلى

الاثنينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعني مايتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم فى اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب فى قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ماهو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان وايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمى خاصيا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ماليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع والممكن ان لا يكون وهو ماليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع فكان وقوعه فى حالتيه على ماليس بواجب ولا ممتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أى الوجوب واما ضرورة العدم أى الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينفع لدفع الخ) هذا رد على الخيالى وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معني الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ماليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف مايجب تصورها بدونه فان البيان لا يشمله فتدبر (قوله كذلك) أى اخطارا يعنى انه يجب حمل قوله مايمكن تصور الانسان بدونه على معنى مايمكن تصور الانسان اخطارا بدون تصوره اخطارا فحينئذ يدخل الذاتي واللازم البين فيه فتأمل (قوله مطلقا) أى سواء كان محمولا اولا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) أى يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف الجامع المانع ممنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهملة فى قوة قولنا فان (عصام)

بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الا ان بعض مايمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص مافى قوله مايمكن الخ بغير الذاتى ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لا على وجه التعريف لا تضر بدخول الذاتى فلا يتجه قوله فيدخل فيه الذاتى (قوله بل مفصل الماهية) أى بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعنى ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتى لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أى بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أى اخطارا (قوله ولا ينفع لدفع الخروج) أى لدفع خروج اللوازم البينة بالمعني الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره وبدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها مايمكن تصور الشئ بدونه اذ يصح ان تصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ماقيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ماقيل(١) الخ) فيه ان دفع الخروج فى مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفوي)

يختص البيان ببعض ماليس بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله مايمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضى محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعني الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ماقيل انه يكفى

---

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله ولا ينفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لمقدر اعني قولنا انما قلنا واعتبار التشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من التشخص المركب من الماهية والتشخص فتسامح لظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد الشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ماذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعرة فمبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فحينئذ يحصل بينهما التغاير لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال المحشي الاشاعرة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشى) أي على

صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله وقال هشام هو الجسم) ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لاقائل به هو كونه شيأ بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين)

في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع أيضاً ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فمالم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشى ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة فى العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة فى الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولايخفى ان اشتقاق الموجود

(قوله كما في المتضايفين) فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول

(من)

اللهم الا ان يقال انه تنظير لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار فى احد الموضعين بمعني العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل التشخص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لايتجه ماقيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله على من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معني الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة (ولي الدين)

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معني الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتي يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

(قوله يمنع الترادف) أي بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاد المأخذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التغاير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من التفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنوانا للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان وان لا يعتقده في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف

(قوله ولك ان تريد الخ)أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلامدخل له فى الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان فى القضية المذكورة لغويتين احداهما فى عقد الوضـع والاخرى في عقد الحمل لانه ان اخذت حقيقية كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجودا وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك البارى ممتنع وكل ممتنع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقية ولا خارجية كما صرح به فى شرح الشمسية وقرره هذا المحشى فى حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لامدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان فى لغوية الحكم وعـدم لغويته كما لامدخل له فى لغوية قولنا شريك الباري شريك البارى وقولنا الممتنع ممتنع وامثالهما فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضي الخ) لا يخفى ركاكة هذا الـكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لايقتضى وجوده واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضى الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ)فيكون المعني الامور   (٤٤)   الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلايتحد الموضوع والمحمول فلا يكون لغوا وأنت خبير بان هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن الـسؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقـول المـراد بحقائق الخ ثم ان هذا ماذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله مانعتقده يحتمل ان يراد به مانعتقده بحسب بادئ الرأى وما نعتقده بحسب تدقيق النظر ومانعتقده بحسبهما جميعا (قوله فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقده معاشر العقلاء في باديء الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمنا لاجوبة هذا واحد منها ولا مرية في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الاشياء والى تعليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقده حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لايخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عده جوابا آخر من عند نفسه لـكان اولى (قوله المـكتسبة بهذا المجمل) بان يقال مثلا الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المـكتنية بهذا المجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرهما فالحـكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جدا بهذا اللفظ المجمل للاختصـار فتأمل   (كفوي).

وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحـكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشـياء تابع للاعتقاد (قوله فانا المراد ان مانعتقده) حاصـل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبـير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنهـا بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عمـا نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيـه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشـياء حقائق الاشياء فى المرئي وبحسب بادئ الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنا بل يكون تعبيراً مشتركا بين الـكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخـل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هـذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشـياء ثابتـة اجمـال أحكام مفصـلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غـير ذلك ولا خفـاء في افادة المفصلات المـكتسبة بهـذا المجمل

(وتوهم)

(قوله على الاول) اي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ماذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تتكلف الخ والمراد بالاشارة ماذكره بقوله فلا يكون التعبير الى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة فى المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة مما لا بأس به وفيه نظر لا يخفي فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانتظر (قوله واما اجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ماأشار اليه فى الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره ههنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانيها يجعل الكلام مختصاً برد العندية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٥) امر كلى شامل له ولغيره وهو ماجعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة واريد بموضوعه ماصدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط وباثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الامر وان قوله ربما يحتاج الى البيان في معرض التعليل لقوله وهذا كلام مفيد ومعناه ان هذا النوع

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلي التي تنتثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لايمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم فى جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان فى بعض المواقع لايكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا بمحتاج الى الدليل فى شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر فى امثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغايرين أو بتقييد المحمول بوصف مخصص فتدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر الكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فيحتاج الى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وتلك الصفة معا اعنى وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا بما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون موجوداً أو معدوما واياما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوما ونمنع الملازمة مستنداً بانها انما تتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة فى نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ)وهوالشيخ أبو الحسن الاشعري ومتبعوه من محققى الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفى الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفى بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي فى الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفى الجواهر (قوله ولبعض أرباب الحواشى الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي ومن تبعه كمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه فى أكثر مافي حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تعليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعني ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل اشهر) يرد عليه ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل عنه من ان البناء

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبوالنجم وشعري شعري * على مالا يخفى نفياً لتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسنداليه وهوان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لايقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

على ما لم يذكر فى الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فانه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشهور حتى بنى عليه النفى فى قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وأيضاً لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشهور المذكور بل في (ومما)

نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل(١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) أي كان كونه مقابلاله أيضاً نظر اذ تشبيه الوجود في احد الزمانين بما في الآخر لا ينافى نفى بقاء الاعراض زمانين (قوله قاد بها)أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاوهام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي البحر آبادي فانه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهما لابيان حقيتهما كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيتهما يشمل جمع المتنافيين (قوله وبناء الجواب عليه) بقي ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الارجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غيرمعتبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك اشارة الى جواب آخر تحقيقى بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقيا ومرضيا عنده فان مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهو ولا بد من

---

(١) اشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بيانا لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خبير بان العلم انما ذكرهها تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ليثبت له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية ومن مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لايخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتمحل حينئذ (قوله تمحل) خبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولعله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلا اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي ههنا مأخوذة بالحيثية الاولى لا بالاخرى وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح ونسميه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

ومما ينبغي أن يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي لرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لاينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

في جانب المحمول أيضاً أو الاشارة الى تحقيق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة أو التعريض على الشارح بان في تحقيقه قصوراً حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول ولا بد من ذلك أيضاً فتأمل (قوله الا انه قصد الرد الخ) قال

(محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لايستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لايستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهلم جرا على ان ذلك يجوز أن يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لايقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لايخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لئلا يقع الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة ههنا انما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كفوي)

(١) قائله صلاح الدين المحشي (منه)

(قوله مثله) أي مثل التمحل (قوله أو لانها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفى قوله لانها لطافة كالا يخفي والى هذا التوجيه
ذهب الفاضل المحشي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) بريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله وأما مايقال الخ) الظاهر
أنه يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث أورد ماهو مندرج فى كلام الشارح فى حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن ان يقال انه عبر
بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن ان يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله ان يقال) قال (البهشتى) يجوز ان يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن
الظاهر) للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق تفصيلا وفيه نظر أما أولا فلانه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بها متحقق
وأما ثانيا فلانه ان أريد القطع بانه لاعلم بجميع الحقائق تفصيلا أصلا فهو ممنوع لجواز ان يوجد في بعض الكاملين كالانبياء
عليهم السلام مع ان قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) نص فى حصول العلم بالجميع تفصيلا لآدم عليه السلام كما قيل وبالجملة
لا وجه للقطع بالعدم فى الجميع بل الوجود فى البعض مقطوع به وان أريد القطع بانه لاعلم بالجميع تفصيلا في عامة الناس فهو غير
مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر اذ

يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثا فلان ما ذكره من المعني بعيد عن

مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله
حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لاعلم بجميع الحقائق) يعني المتبادر
من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم
بثبوت الحقائق لايستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن
يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا
اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد
بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم
بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ننفك عنه وأما مايقال ان ثبوت الكل
أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج فى قول الشارح والمراد
الجنس يعني المراد الجنس لامحالة اذ لاثبوت للجميع كما لاعلم بها (وقوله رداً على القائلين) علة
مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لايوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك
انه لايصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لاخلاف فيه بل لابد من العلم
بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة. ولا يرد ان كون الغرض
منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك

عبار المحشى القزوينى جداً
ولو سلم فلا شك فى انه غير
ظاهر من عبارته فلا يندفع به
ما أورد على الظاهر فتدبر
(قوله لا يستدعى تصورها
تفصيلا) فيه انه ان أريد انه
لا يستدعيه ظاهره فهو ممنوع
اذ المتبادر من العلم
بثبوت الحقائق هو العلم
بثبوتها تفصيلا كالعلم
بالحقائق والفرق تحكم وان
أريد انه لا يستدعيه مطلقاً
فهو غير مفيد بل لم يبق
حينئذ فائدة فى العدول
عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب مما قال محمد الشريف متبادر مسند لانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون (الي)
الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً
متبادراً (قوله لانه أنفع) لافادته تحقق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فمندرج في قول الشارح) فيه ان اندراجه في قول الشارح
لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً معترفا به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله
ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعني تأمل وقال المحشى عوض الدين ويحتمل ان يكون مفعولا له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف
قال أهل الحق فتأمل وقيل جعله تعليلا لقال المذكور فى المتن وان كان أبعد أقرب من جعله تعليلا لقول الشارح ان المراد الجنس أو لقول
المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لايوجب) لتحقق الرد في ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى
(قوله لايصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح أي وان صح العلم بنفس الحقائق علما تصوريا
(قوله لانه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لاخلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللاأدرية لا ينكرون تصورها
اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعا الى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحنفي) أي المستقصى (قوله كما أشرنا اليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل سموا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعهما (قوله لايفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن مايشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ماقال الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان فمن قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله اشارة الى أنه اذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز ارادته ههنا أيضاً لذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لابجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام وبين مايحصل في الخارج فان حاصل مايقال هو ان تخصيص انكارهم حقائق الاشياء بالذكر يوهم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد حمل الشيء على الموجود فيما سبق (عصام)

الى معرفة ماهو المقصود الاهم لانه لاتنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لايفيد ثبوت مايشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الأحق بالثبوت مايشاهد * وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لاعلم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الحفي بتفسيره هذا * وينقدح منه انه ينفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى مايقال لااختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر أن تحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ماأدى

فالظاهر انه ههنا أيضا محمول على ذلك مع انهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نفياً أو اثباتا ولا يخفى ان هذا لايندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايسة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولايدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعني الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(قوله وليس فيـه حكم معين) هذا من تتمة ماقبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحـكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليـه بمنزلة العثور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحـكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السـوفسطائية) أي اللاأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجيء (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لايخفى انه لاوجه لايراد هذا السؤال والجواب بعد ماقال فى الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلاتثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لاثبوت لها الخ)واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لايحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعـة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحـد القولين والجواب الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول من الشارح حينئذ اعتراضاً عليهم لابياناً لمذهبهم وذلك ينافي سوق عبارته قطعا (قوله لايوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لايوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انـكار الخ) يعني ان منشأ انـكارهم ثبوت الاشياء ومتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لايوجب الانـكار وفيه نظر أما أولا فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانـكار حتى يحكم عليه بانه لايوجب الانـكار والظاهر من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللاأدرية مع ضميمة ان مالا دليل عليـه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عـدم ايجاب منشأ الانـكار الانـكار لايوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لايوجب منشأ الشك أيضاً الشـك كما سيجيء من الشارح حيث قال قلنا غلط الحس في البعض الخ وأما ثالثاً فلأن منشأ الانـكار ليس وجود معارض لـكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولاشك في ايجابه الانـكار بعد تسليم المقدمات لـكونه في صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فبقى اصالة العدم فرجح الانتفاء(قوله ولان كون السكر)عطف على قوله لان وجود معارض واشارة الى عدم ايجاب منشأ آخر للانـكار لـكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما فى شرح المقاصد

اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر مطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يزيدوا بكون الاشياء تابعـة للاعتقادات انه يحصل لهـا ثبوت في نفس الامر بعـد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لاثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لاثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لايعترفون بالعلم بلا ثبوت المعـدوم فـكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله ويزعم انه شاك)مع انهم لايعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهـم اعتقـدوا كونهم شاكين وان أنـكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيـه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضـل السـوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشـك لان وجود معارض لـكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ماهو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليـل على ثبوته يجب نفيـه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السـكر مرا فى فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضـل من الجاهل جهلا مركباً وأقرب الى الارشـاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السـوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيه ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ماذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وأمثلهم طريقة اللاأدرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهي ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكتفى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لابأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لافي رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبه يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلماتهم فالصواب ان لا يتشاغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بماذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهي (ولى الدين)

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعاوضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببداهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لاينفع في دفع الايراد المذكور بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى قوله والزاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل للمتقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أرباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلاوة انما تفيد أصل الصحة والاستقامة لاالحسن واللياقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله بالضرورة) قيل الضرورة ههنا بمعني القطع واليقين أو بمعني الوجوب لابمعني البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه ينافي ماذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم وما سيجيء منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لمجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاماهو منشؤه ودعوى اللاأدرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لايوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لاثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولا والمعنى كما قيل ان لنا دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلما عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل مانجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضروريا كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لايجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من العيان أو البيان (قوله لايكون باطلا) لهم ان يمنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول أن الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن في صحته) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كفوي)

(قوله لانه غير داخل فى العيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان أرباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامى) لابد ههنا من أمرين أحدهما كون ماذكر من الدليل الالزامي موجباً للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ماذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجئ من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لايلزم ان يكون الدليل الالزامى موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف فى نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله مايلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى إن لا يحقق) (٥٢) تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر لزوم الايجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الخ) اذ مبناه رجع الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لايستلزم ثبوته) أى ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) بينه القزويني بانه اذا انتفى نفي جميع الاشياء لزم ان لايتصف بعض الاشياء بصفة النفي فلم يكن بعض الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لافرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع النقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء بمعنى انه لايتحقق شئ من الاشياء يستلزم ان لايتحقق شئ حتى النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشئ) بناء على ان بطلان النفي وانتفائه يستلزم الثبوت كما مر (ف) كفوى

لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامى مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخ فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لاينافي ماسيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى إن لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبتت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبتت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لايتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفي انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالزام وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالزام لهم انتهي ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالزام حق بالنسبة إلى ما ذكره فى هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالزام على العنادية والعندية) ان أريد انه ذكر فيه انه يتم الالزام بالدليل المذكور فى هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور فى شرح المقاصد فأن عبارته هكذا ثم لا يخفى مافي كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انهما يشتركان فى التناقض والاشتراك في التناقض اغير الاشتراك فى الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان أريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لايخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهما زعمهم انها أوهام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله والحق معه) أي مع ما ذكره فى شرح المقاصد قال (قره چه أحمد) بل الحق مع ماذكره فى هذا الشرح لان الدليل الالزامي المذكور انما يثبت نفس الحقائق لا ثبوتها ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لاينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهوانما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازمتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر فى حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد فى حد ذات لا ثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوتا تابعا للاعتقاد وذلك لاينافي مذهبهم فلا يتم الالزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا مما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالزامى ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالزام فى نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللاأدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللاأدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللاأدرية فبعيد كل البعد فتدبر كفوى

في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا ينافي الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الـكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالفاء جوابا لما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطالا من مذهبي أخويهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليتهم بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي أراد أن يبين ههنا بطلان مذهب اللاأدرية بردما تمسكوا به ليتم الرد على الثلاثة جميعا ولله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم أشار الى رد اللاأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضميمة) فيه نظر اذ مآل ماقالوه انه لادليل على شيء من طرفي النفي والاثبات ولا يخفى أن هـذا لا يكون دليلا تاما للاأدرية بلا ضميمة (٥٤)

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللا أدرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصـل العدم ودليل ان للاشـياء ثبوتا تابعاً للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الـكتب الـكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هـذه الـكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبـدو للعقل مالم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللا أدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليـل الغلط بالنسـبة الى غـير الغلط فانه لـما لم يعلم مطابقـة نسبة للواقع ويكون الـكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادى لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لأن أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العنـدية أيضاً لان لهما ثبوتا تابعـاً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

ان ما لا دليل على شيء منهما يجب التوقف والشك فيهما (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل اللاأدرية بلا ضميمة (قوله ان مالادليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله مما لا ينافي يريد الاشارة الى وجه الا كتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لاحاجة الى ذكره وابطاله

ههنا لانه لا ينافي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء على زعم الناس) قال (المنلازاده) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بنـاء على زعم الناس أيضاً ينافي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الـكل مشكوكا عندهم كيف يصح الحـكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الـكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الـكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادى) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من اللا ادرية أي ومن البين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكثوراً (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووهم وخيال عنـدهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحـكم منهم بأن رأي الناس زعم منهم ينافي مذهبهم فانه لما كان للـكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الـكلمات منهم مبني على زعم الناس والافكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا مخصوصاً لا يتصوره الشاك والحاكم بان الـكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (والبديهي) (كفوى)

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبديهي والضروري والنظرى تصديقات تكون ثابتة فى نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال فى الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتمادا على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعني اليقين وهو ليس بمقصود ههنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تجيء بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبديهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكروه من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من المحشي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفى كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الايجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الا كثار لا سيما اذا كان في غاية العلن احالة على المقايسة لواسع العطن (قوله العطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الخفي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافيا فى الحكم كما فى الاوليات واما البواقي من التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيه مدخل سواء احتيج فى الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولا واما الوجدانيات فلم يتعرض لها لانها لانفع لها فى العلوم ولا تكون حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتندرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو فى إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحدا لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبتين أو إحداهما حاصل فى الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الحول تكلفا فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال {القزويني} {٣} وقد حكي في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذا أحول قال له أعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيهما اعطيك قال الاستاذ أطفئ أحدهما وأعط الآخر فأطفأ ماهو الثابت في نفسه فانطفأ الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتحير { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لامدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه هكذا قال القزويني

والبديهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان فى غاية ضيق العطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العلن * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين فى محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الحلو وجدان مر وبصيه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعني اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط فلا أمان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

---

(١) وانت خبير بانه لايرد عليه اه كفوي {٢} وهي المسماة بقضايا قياساتها معها {منه} {٣} وفى نسخة البردعي

(قوله وليس ههنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المنافاة للحقية حتى يضر عدم المنافاة لها بل يكفي فيه اثبات المنافاة للجزم بها وانت ما نفيته بل نفيت المنافاة للحقية (قوله منافاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فاذا انتفى منافاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى الخيالى انتهى فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل فى توجيه كلام الخيالي من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى انتهى (قوله مطلقاً)أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية (ولي الدين) { بعض }

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلى عند أحد خفي عند آخر أو نظري فلا بديهى يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس فى البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات فى نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر فى الالزام بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتي بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت

{ قوله لانه يمنع الالزام } فلا يرد ما ذكره { الطورسونزاده } من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون ههنا سبب عام لغلط عام وأن يقولوا ان القول بأن بديهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالى أو استدلالياً كما اختاره الكستلي * ان قلت قد يحكم بانتفاء أسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لا في الاول ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله منافاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة منافاتها للحقية فنفى المنافاة للحقية نفى للمنافاة للجزم بالحقية فتدبر (قوله عند غير اللا أدرية) يدل على أن العندية كالعنادية تنكر الحقائق انفسها وذلك يخالف ماهو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام فى تلخيص الملخص من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني)وفي انتفاء اليقيني على مذهب العندية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ)وانت خبير بان الظن مطلقا لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ)هذا ينافي ماذكره فيما سبق من انهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل اللا أدرية الشاكون امثلهم(قوله والا فهم يعترفون بالشك)لا معني لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقى فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعى ان لهم معلوما تصديقياً غير يقيني وقدذكر آنفا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقى الصالح لان يثبت به مجهول(قوله أنه غير مجوز)قال المحشي البحر آبادي قيل عليه أن التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهي وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية (٥٧) والنكال كذا فى شرح المشكاة في باب قتل أهل الردة وقد ذكر فى شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير فى اللواطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهي وفي بعض الحواشى لهذا الشرح حكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار فلقى فاخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتاب ورجع عن

بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللاأدرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقى والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتي يرد أنه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعني الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

مذهبه (قوله على مذهب الخ)متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع(قوله بزعمهم) (عصام)

خبر المبتدإ وهوقوله واطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهة يأبى عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الا مموهة)من موهت الشيء اذا طليته بالفضة أوالذهب وتحته نحاس أوحديد كذا قال (عوض الدين أفندى)(قوله عقبه باثبات الحس)لايخفى ان لما ظرف لجوابه وسببله وهذا يقتضى ان يكون التعقيب في وقت اثبات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من تجريد لما عن الظرفية وجعلها لمجرد السببية ولو قرئ باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد* بقى الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الاثبات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآن في صدد الاثبات والتعقيب بشئ آخر فلما اثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالمذكور وهكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحملية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما اثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال فتدبر (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك أنه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهنالك فارجع ثمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على المحشي الخيالي حيث قال لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضا بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا المحشي مبني على مذهب المتكلمين

كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخالق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت { قوله لان النور صفة الخ } وليس بعلم فلو لم يذكر قوله لمن قامت هي به لدخل في التعريف فينتقض

(تفسير)

{ قوله وكذا كل صفة } أي وكالنور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلي بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلي بها موصوفها { قوله لا لمن قامت هي به } بل بغيره { قوله ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه } فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرجه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقا للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فاخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات العجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخالق) وأنت خبير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيدا لاسباب العلم كما سيجوزه فلا يلغو فتأمل (كفوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بان يحمل أحدهما على اللغوي وثانيهما على الاصطلاحي ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحه) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو مايؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مبهم يشمل الشارح سيف الدين الابهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شراح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ماسينقله عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بانه اخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات العجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله لمن قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه تخريج للتعريف بجعل الباء بمعنى السبب المفضى وهذا يخالف ماسيأتي منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفى في بيان التجلي بالاتضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول أعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات فمراده بالظن غير اليقيني فانه كثيرا ما يستعمله بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة والثانية صفة توجب تمييزا الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينافي ما استفاده من كلام الشارح ههنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يتمسك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقلناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجها لهذا النقل ههنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس الله سره (كفوي)

تفسير من اعم حتي يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضى فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخراً على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورية صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ)قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينيات نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينيات بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلبي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آبادي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلبي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه أو من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها للترجيح ولك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بجعل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست بعلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه حملا للعام على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزما للانتقاض (وهو) بخروج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالمجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا ارتكاب تمحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال(البحر آبادي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الايجاد والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره المحشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلا كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفية العضدية واثباته على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسر الخ (كفوى)

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفي وجود مالم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله والتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

(قوله ويكفي في صحة الخ) هـذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين نقيضي التصديق والتصور واما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقـديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ماذكره سابقاً بقوله وفيـه انهلو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شـمول الخ) الظاهر وهو شـمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذلا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه(قوله وضعف شموله) أي شمول الثانى (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من أنها لا نقائض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ)مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخـذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل *أقول يمكن ان يقال ضعف المبنى لان مبناه على تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات واما اذا فسرا بالمتنافيين لذاتهما فكان له نقيض فقولهم لا نقائض للتصورات مما لا ثبت له قال الشريف فى الحواشي العضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما فى المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد فى التصورات أيضاً كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه فى نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها ممكن على تقدير التوقف أيضاً(قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة)حال من النقيض

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيـه ان اثبـات الاحكام للنقيض فى التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصـديق ويكفى فى صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض فى التصور ثم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ماقيـل في الكشف عن ماهيـة العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هـذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل فى عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهـل المركب يحتمل أن يظهر فى دليله ضعف

(قوله مجازيا) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي العضدية ماذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييداً ايجابياً أو سلبياً ويسـمون هذا نقيضـاً بمعـنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائراً معها شيئا واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سـلم فليكن الخ) يعني انه لو سـلم ان اثبات احكام النقيض فى التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات نقائض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المـذكور في التعريف وفي قولهم لا نقائض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المتمانع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لانقائض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبنى ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون فى التصورات احتمال النقيض أصـلا كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور اللا انسان لـكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفى في صحة استعماله الخ)اشارة الى الجواب عما يكاد ان يتوهم ههنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض فى التصديق وبين النقيض فى التصور واما حقيقة فى الاول مجاز فى الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لايجوز استعماله فى التعريف وتقرير الجواب ظاهر(قوله قيل أحسن ما قيل)القائل هو السيد الشريف فى كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقا بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفا فتذكر (قوله عنه) أى عن التعريف الثاني (قوله حالا أو مآلا) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما فى شرح المختصر العضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل (قوله لايناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما ما لا يستحيل فى حقه فعندنا وعند المعتزلة بجوز واليه مال القاضى أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال بجوز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات انتهي فمن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه مايشبع ويغني من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضى ان لا يكون الخ) وهذا المقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولانه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجبهما كما قيل أيضاً * أقول فيه بحث أما أولا فلان هذا الاقتضاء مبنى على ماحققه الشريف فى كتبه من ان التمييز فى التصور هو الصورة الحاصلة فى الذهن ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق اليقينى هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ماقيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتمييز كشف المعلوم أوان المراد به أيضا هو الصورة والنفى

والاثبات والتغاير الاعتباري كاف فى الايجاب كما في قولهم الضرب بوجب التأديب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تمييزاً لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه بجعل محله مميزاً كما يجعله متميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك أن تجعله قيداً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام فى قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون النفى والاثبات وكذا التصور على ماذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم فى ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما فى الحذف واما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التمييز فيكون المعنى ان ذلك التمييز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفي انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجيه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذى في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله (قوله وانه يتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه يتجه عليه أنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملا لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتي (قوله الى دقة)من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراعاه أولا ثم راعى الافضلية والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه)الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فانا لسنا فى صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قبيل اعطيتك لا عن شيء فعلى هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعرف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجيء تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يوهمه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدعى

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لاسبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لاينفي كونه لابسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال أنه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لاوثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا * وفيه بحث لان

وان كان صلة الثبوت لايتم التقريب اذ مجرد كونه ثابتاً لذاته لا يستلزم ان لا سبب لعلمه تعالى وان اريد انه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب كان مصادرة على المطلوب اللهم الا ان يقال المراد هو الاول وكون ذاته تعالى علة لعلمه لايستلزم اطلاق السبب عليه والكلام انما هو في اطلاق السبب فتدبر (قوله نعم في كون علمه تعالى الخ) فحينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جوابا عما أورده بقوله ولا يخفي انه لا حاجة الخ (قوله لانكشاف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لانكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعني الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يراد هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعني من كون الامور الثلاثة أسباب علم المخلوق كونها أسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها أسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببا لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارها أيضا (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذلابد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفوى)

(قوله والا لم تحصر) أي وان لم يرد بالاسباب مايعتدبها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتبرة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام فى الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً فى الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام * لايقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أى سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتداً بها أولا (قوله مايعتد بها) فانهم كثيراً مايذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صح جعل العلم المذكور فى قول المصنف وأسباب العلم شاملا وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملا لغير اليقيني لكونه مناسبا للمقام وأنت خبير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكراه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملا) قد عرفت ان الشارح لم يجعل العلم شاملا لغير اليقيني بل قال يتراآى من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلى على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لايقال الامر والنهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة فى الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سببا للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والنصب والاشارات فان كلا منها يفيد العلم بمدلوله تصوراً او تصديقا يقينيا أوغير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب فى الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضا بما سيجيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيجيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعيض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئا من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قبل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدها من غير الخارج * أقول هذا مبنى على جعل من من قوله من الخارج للتبعيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء فحينئذ لا يتوجه ما ذكره برمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئا من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشيء من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكيم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحليمي وأكثر الصوفية وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويتحد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها انتهي وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ماقبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولى الدين)

وصف لاجزاء الشيء لايسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معها بالذات لان قوة الشيء لايجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ماسبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزاً فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس * ومما يقضي منه العجب ماقيل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(قوله لا يسمى آلة) فجعل الحواس آلة ليس في محزه وفيه انه لا بأس بأن يسمى آلة بالنسبة الى بعض أفعال ذلك الشيء نعم الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه والحواس بالنسبة الى الادراك ليست كذلك اذ الادراك ليس من قبيل الافعال فاما ان يصار الى الشبه والمجاز أو الى ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل

(عصام)

(قوله فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لان الاصل ان النفي يتوجه الى القيد الاخير قيل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وبانتفائها مع انتفاء المغايرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت خبير بما فيه فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) بجعل الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله فتأمل)يجوز ان يكون اشارة الى ان قوله وادراك العقل يأبى عن جعل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان جعل العقل مدركا أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرت اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كأن يقال أشار في الموضعين الى المذهبين (قوله الاولى ان يقول الخ) بل الاولى ان يقول ان أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سببا بهذا المعنى اذ لا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المفضي بناء على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفا على قوله يخلق (قوله وكانه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث انه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتحد بما ذكره هذا المحشي الا انه لما كان مدار سببيته صدقه أسند سببيته الى صدقه والظاهر ان المحشي قد غفل عنه (قوله اذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شقا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاقد من انه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب ان مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الاسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع لحصر الاسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهرى الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهرى كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المفيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيارا للشق الثاني لا اختيارا لشق رابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من ان حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذى الخ) رد لما في حل المعاقد من ان ما ذكره الشارح افتراء على المشائخ بالاعراض عن التدقيقات ووجه الرد ان مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيما

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

(اقتصروا)

ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بمهم والاقتصار على المهم امر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريفات قلم الناسخ (قوله ان أريد كذا الخ) أي ان أريد السبب المؤثر لكونه سببا حقيقيا وان اريد السبب الظاهرى لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضى ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاقد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغنى الحواس أيضا عنه فجعل البعض راجعا الى العقل دون الآخر تحكم ووجه الرد ان الحواس تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم واما ما قاله ذلك الذاكر من ان الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سببا للعلم المبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أى بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم والفرق ان الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أعم وحاصله ان المقصود الاهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية اما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً للكل الا انهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما اما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بعد قوله ونظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هـذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينيـة (قوله والحق ان يطوى الـكل) ولعل المراد بالـكل هو اختيار الشق المجابع والتشبث باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات والتشبث بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة الى العقل بجعله من وجوه استعمالات العقل وطرائقه (قوله عقيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخواته الآتية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن استماعه وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا ففي استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفيه)أي طرفي بعض الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها)أي باستعمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكايصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكايصال المخالطة الرطوبية اللعابية بالمطعوم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالملموسات وههنا نظر اذ السائل بصدد نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضا فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفى هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو أنه لو كان اتفاقيا لما كان دائميا أو أكثريا الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس. والمنسوب الى العقل انما هو ما لا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما مرت الاشارة اليه (كفوى)

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الـكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء بنفي سببية الحس والعقل فان علمـه فيما هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وأنما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى الـكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجـه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هـذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بعدقوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ماقبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضاالانتقض الحصر في الخمس بغيرالسليمة(قوله كانه غفل)أى القاموس عما فعل أى الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هوعمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأبى عنه عمومها لغير ذوي العقول ولعل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لاينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعني حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) الـكون تامة وقوله بمعان حال أى وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضرورى لا ناقصة وبمعان فصلت خبر لها كما هو المتبادروالا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة فى كون تلك الخمس بالمعانى المذكورة وهي القوى المودعة فى الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرابطي) أي لا الوجود المحمولي وما لم يعلم هو الثاني لا الاول (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادراً مختاراً على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الـكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين بتجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر فى التوضيح على طبق الـكشف بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ماهو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الـكلام لـكنه ذكرفى شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لايلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة فى الرد على الفلاسفة والا فالمقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لايتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجردالمنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف وانه حال في البدن المادي ولا شيء من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال فى البدن واما الـكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول المجرد

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الي الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتي اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هى من مصنوعات أرباب الاصطلاح لـكن في القاموس حسست الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطيء الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لـكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع *وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لـكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والـكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتي أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الاماقى بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد*على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها التوضيح والـكشف وغير ذلك هذا*وفيه أن أخبار الشرع

(كنژت)

فى المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لايدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لاتدرك الى آخره) فيه انه لايلزم ممـا ذكره الا بطلان الدليل أعنى تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد أنه بطل ان النفس لاتدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لايقوم العرض الخ) وأيضاً لايتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لاتنتقل عن محلها فيحتاج الى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحشى في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالاول قال (الكستلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفيـة الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أوبعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك أولا ما في الداخل ثم يتتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه أو بعده انتهى وقد يقال يرد على كلا القولين انا لو فرضنا بيتاً لافرجة له أصلا يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع الصوت فى خارجه من فى داخله وكذا في عكسه ولا وصول هواء فيه لا الى الصماخ ولا الى مايجاوره وأيضاً نقل عن بعض الحكماء انه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعا في هاتين الصورتين ولو سلم فكانهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضى ما ذكره (قوله اذ كيفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقية لابيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالها مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائما للطبع أو منافراً له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لايحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي ثم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغى (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر فى محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التى هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان فى توقف علمهما على التماس * والصماخ خرق فى الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضى أن يكون كل مايخلق الله تعالي ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا فى بواقى الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة فى هذا المحل هي غير المعرف مثلا فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح فى تعريف كل منها ما يدرك بها تميزا لها عن قوة أخرى أودعت فى هذا المحل (قوله تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان)

(قوله كنا قيل) قائله لمحشي الخيالي (قوله وأجيب الى آخره) المجيب هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه اشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبتين المذ كورتين تتلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول ههنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف مافي سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد بحيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أومأ اليه ههنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني أن المتبادر من التلاقي هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقي قوله ثم تفترقان والظاهر فى التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تتقاطعان فتتأديان فسقط ماقال (قول أحمد) الاشارة ممنوعة فان التلاقي يحصل عند التقاطع أيضاً وماقال (الكستلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لايلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا ندرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحكماء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا أنهم أثبتوا الاين الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالأيسر ثم يفترق الأيمن الى العين اليمنى و الايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تتقاطعان فتتأديان الي العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لأنه موجود على ماسيجيء في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض أيضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدتين فالاولي في الزائدة التائثة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدى والخيشوم أقصي الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

سواء عدت من الاعراض النسبية أولا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا انهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير القار وهو الحركة (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة ههنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله ثؤلول) الثؤلول بضم الثاء المثلثة حلمة الثدى كما فى القاموس (١) أو رأس الثدى كما في الصحاح (قوله والظاهر أن الا دراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولا ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفى هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف الخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول بتكيف الاهوية الواقعة بين ذي الرائحة و بين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى مايجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً لبعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لايخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفوى)

(١) الحلمة ثؤلول فى وسط الثدي الثؤلول كزنبور حلمة الثدي قاموس (منه)

(٢) الخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا فى قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لاتفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج فى اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لافى اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام ههنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لابنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شئ (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لايجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

(٧١)

المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما فى القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن المدرك فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لايدرك بهاما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل

كذلك كما في الرؤية وههنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء الاول أزمنة متطاولة (قوله كما فى الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك فى الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا فى كيفية الابصار فقيل بالانطباع وقيل بالشعاع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من بثه اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لايصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على انه فى قدرة الله تعالى فعلى هذا فلا وجه لانكار المشي على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحشي فيما كتبه على تفسير القاضى فى آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجئ منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ماذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومنا فتذكر على انه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والعجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينفيه ماوقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اني لابصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الايراد الخ) كان يقال اليبست اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته بدل ماذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ماعرفت فى نظيره فتذكر (قوله واشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لايطابق نسبته الخارج لامطابقة النسبة وعدم مطابقتها على انه لو كان الصدق والكذب مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وانما يعود الذم الى الخبر والمخبر على قياس ماسبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى ماقلنا فيفوت الفرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال فى تمليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان(١) لان كل واحد ممن (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع مايورد عليه من الدور (كفوى)

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل اليبست الذائقة الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الي ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفى أن يقال اليبست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أورد ليبطل ويحتمل أن يكون ردا على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق فى أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق

---

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال انهم اختلفوا فى ان الخبر محتاج الى التعريف أولا واختيارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تميز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبداً فى مقام التصديق ويكذبون أبداً فى مقام التكذيب فلولا أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا *قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه المخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزأ منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على ان معناه الشئ المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على الآمرفة الصادق بحقيقته بل بوجه مافانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهي (منه)

(قوله وهـذا تحقيـق لتعريف الخبر) أقول هـذا التحقيق يخـالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال فيـه التحقيق الذى يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسـبة فمعنى ثبوت الخارج لهـا كونه محكيها ونسب الانشاآت ليست حاكيـة بل محضرة ليطلب وجودهـا أو عـدمها أو معرفتها أو يتحسر على فوتهـا الى غـير ذلك وكذا نسب التقيـيديات ليست حاكيـة بل محضرة ليعـين به ذات ومعنى مطابقتهـا للخارج ان تكون حكايتها على ماهو عليـه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقـه أولا تطابقـه لمجرد الاشارة الى قسـمها الى الصادقة والـكاذبة انتهي (ولي الدين)

(قوله ومعني مطابقة النسبة ولا مطابقتهـا الخ) حاصله ما ذكره في تعليقاته على حاشـية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسـبة للخارج تحقق الخارج وعـدم مطابقتها له عـدم تحققه لا الموافقة في الـكيفيـة والمخالفة فيها على ما اشتهر (قـوله فالمراد بان يكون لنسـبة الـكلام الخ) حاصـل ما ذكره ان الشـارح أراد بالنسـبة هنـا ثبوت أمر لامر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بانه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السيالكوتي

الا بمطابقة الخبر للواقع والـكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسـبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ أو ثبوت شئ عند شئ أوانفصال شئ عن شئ فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسـبة الـكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقـه بحسب دلالة اللفظ فان معني قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لاتطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهـذا معنى قولهم النسـبة واقعة أو ليست بواقعةاذ النسـبة المعقولة ليست واقعـة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

ومن تبعـه من بعـض المعاصرين فاعـترض بانه ليس بمرضى للشـارح ويدل على ماقلنا ما ذكره في الاطول وفصـله بعض التفصيل وفي المراجعةاليه نفع فليراجع (١) (قوله على هـذا الوجـه) متعلق بالتعريف (كفوي)

---

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنسبته خارج كما في المطول

(عصام) يتبادر الي الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عـدم ثبوته له لان الواقع يسـتحيل أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التى لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفي بعض ما اشتهر من اختصاص الصـدق والـكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضـل محتمل فلدفعـه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصـد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان لنسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لـكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبته لان وضع الخبر للمطابقة وانما عـدم المطابقة احتمال عقلى فان قلت هـذا اذا اريد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع فان القصد ابدا الي مطابقتهما اما اذا اريد ثبوت امر لامر مثلا ففي الموجبة يقصد وقوعها أى مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أى عـدم مطابقتها للواقـع فمعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصـد في زيد ليس بقائم الي ان الثبوت المـذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتمسك به لـكن الشارح المحقق جعل اللا مطابقة ايماء الي الـكذب وهو حينئذ لا يتم الخ اهـ أطول للعصام المحشى ههنا (منه)

(قوله كماهو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولانقض بمثل زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لايصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفطنه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكياً ونسب الانشا ت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يتحسر على فوتها الى غيرذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ماهو عليه فلا خارج للانشاء فقوله لمطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهي فتدبر (قوله لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضاً لا يصح قول نفسه واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والانتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح ان يكون اشارة الى تعريفهما وبالجملة ماذكره ليس تحقيقاً لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكر وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركبات الناقصة لاتدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية النسبة (قوله كما هو خيال بعض لاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار فى كلام الخيالى بالتوقف (قوله بعيد بحسب (البعد) اللفظ) قد يقال وان كان بعيداً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار فى هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام فى الاخبار بمعنى الاعلام لا فى الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر فتدبر (قوله وحا زيفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح فى شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل جوزه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضاً فانه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبر بين أمرين فهى في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذى هو به من الاثبات والنفى فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفى أو بالعكس فكذب وقد يجعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذى هو متصف به صدق ولا على ماهو متصف به كذب انتهى واذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الاتيان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أومأنا اليه

النسبة لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما فى هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعني الاخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أى الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه كشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذى هى ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وماذكره من وجه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله يهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لا انها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلا والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف يهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعليله بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احترز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر الفساد (قوله كذلك) أى لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله مع رجوع بعضهم) فيه ان رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان الخبر الاول كاذبا وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجئ منه على ان الجارى على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواترى قبل الرجوع واحتمال الرجوع لا يقدح في ذلك والا لم يكن شئ من المتواترات موجبا للعلم ثم ان ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع لما سيجيء من المصنف من ان العلم التواتري على وجه التيقن والثبات فالخبر المفروض بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جاريا على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقا للتواتر ومصداق الشيء لابد وان يكون خارجا عن حقيقته والا لكان لكل مصداقا نعم قد يستدل بتحقق الحد على تحقق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان تحقق الحد بديهيا واما اذا كان تحققه غير بديهي كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل ههنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلهم لذلك صرحوا بما صرحوا فما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لايجوز العقل (كفوى)

البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقوله فمن ههنا يزيد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ * في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم * والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لايتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لايتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعاً لما يتجه من أنه لاحجر فى التصور لانه يتعلق بكل شيء وكأن وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لايخرج عنها شيء * وقد زاد فى الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لايكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لايفيد التواتر فى المعقول

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطيء على الكذب انما هو تصوره بالنسبة الى السامع فان معنى قوله لايتصور تواطؤهم الخ لايتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه واسند الفعل الى المفعول ولا شك ان السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج الى التقييد على انه يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم فى حد ذاته لكن بالوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع (قوله ينافى كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه ان المراد بعدم التصور ههنا انما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهي فالمعنى ان يعد اتفاقهم مستحيلا عادة كانقلاب الحجر ذهباً لا عقلا كاجتماع النقيضين فثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل مايتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه انه ان اريد الجواز مطلقا فلا ملازمة لجواز ان يجوز بالجواز الغير المنافى لليقين كجواز نقائض العاديات كانقلاب الجبل ذهبا وان لوريد الجواز المنافى لليقين فلا يتم التقريب اذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا اليه (٧٦) فلا عجب في الجواب المذكور فضلا عن أن يكون أعجب (قوله ولتوقف العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت خبير مما ذكرناه بان العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما فى العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي مايبين صدقه وتحققه ويكون دليلا عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه ان دأب المصنف فى هذا الكتاب الاقتصار على المسائل وترك الدلائل فى جميع الاحوال فكيف يفيد ترك الاستدلال فى هذا المقال على ضرورية الحال والظاهر ان قول الشارح بالضرورة ضميمة من عند نفسه أخذا من خارج لامن عبارة المصنف وسيشير المحشى الى امكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله ثم ان كون الخبر المتواتر الى قوله غير ضروري) ان حمل على انكار ضرورية الامر الاول يرد عليه ان انكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله فانا نجد من أنفسنا الى آخره مكابرة ظاهرة وان حمل على انكار ضرورية الامر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأبي عنه قوله كما يفيده ترك الاستدلال عليه فان كون ذلك العلم ضروريا يفيده تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم ان قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الاول كلام مستقل اشارة الى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضرورى بان يقال قد استدل الشارح على ضرورية الامر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب ان ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فتدبر (قوله موجباً للعلم الضرورى) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على ان يكون متعلقاً بموجباً كما يظهر بالتأمل فى كلامه (كفوى)

وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ماأجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم ان كون الخبر المتواتر أمراموجبا للعلم الضرورى كما يفيده بترك الاستدلال عليه

(غير)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا فى بعض النسخ ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر فى سورة الدليل تنبيه على البديهية أو اثبات للحكم بالبديهية لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة (ولي الدين)

غير ضرورى لانه نخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وماسيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لايهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لايقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على مافى الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد لان كلمة فى مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت مافائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا فى الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك أن تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا فى الزمان الفلاني وكذا بقوله فى البلدان النائية فتكون

(قوله غير ضروري لانه نخبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتبت أدت الى العلم والاستدلالي هو الاول دون الثاني ومانحن فيه من قبيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيما سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولاينافيه صورة الترتيب فان وجوده لايوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة فى كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فلعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرده عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجيء من الشارح (قوله نخبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجيء منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقا قطعاً يفيد العلم بمضمونه قطعاً على قياس ماذكره الشارح في خبر الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لايدل على مدعاه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على انكونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ماهذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فموجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجباً للعلم وان كان عند حصول تينك المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما فى القضايا الفطرية القياس على ماهو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا على افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لايخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورية الضروري لا على الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورية العلم الحاصل به ضرورية والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انهما متنافيان ويمكن دفع التنافي بما سيجيء منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود ايجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ماذكر فى صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة

---

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدين في التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي * دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لايحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لاداعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهي وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهمزة أو كسرها أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال الاشتراك في الاعتقاد لايفيد في المقام بل لابد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصاً باليهود ويمكن ان يقال المراد هو الاشتراك في الاعتقاد والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ماهو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش قال البيضاوي في تفسيره روي ان رهطا من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيكم يرضى ان يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلا ينافقه فخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لاتستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رقيباً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفوى)

أمثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فههنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجباً للعلم الضروري ضروري الى أن المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لاينافي مافي التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جداً والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأبيد دينه على مافي خلاصة الطيبي والا فتأبيد دين موسى ليس حسباً حتى يجري

(١) أي طورزيتا تجاه المسجد الاقصى كابي قبيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عـدد المخبرين بقتله عليـه السلام من النصارى في الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليـه من بعيد مصلوبا فشـبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسي عليـه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على انهم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لايصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجـه وجـه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما فى الكشاف وربمـا يقال ان خـبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا سـترة فيه كما قال (الـكشلى) (قوله على انه شاع الـكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطأهم على الـكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الـكذب وأشنعه جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهى) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداهة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هـذا الـكلام بهـذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليـه بقوله واما خبر النصاري ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر موجب للعلم وتلك الدعوى بديهية كما مر فيما سبق فحاصل الاول أن خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغراه الشخصيـة الى الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض تلك الدعوى الـكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصـل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شئ مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شئ من المتواتر بموجب للعلم وهذا أخص من السالبة الجزئيـة التي هي نقيض المدعي أو مستلزمة له (قوله لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغـير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انمـا هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجئ (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خـبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحـد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلا انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الأخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكروا أيضاً ولا يخفي ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قويا من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر فى افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا انبياء) لا يخفى ان الـكلام فى تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون فى زمان لـكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على انه شاع الـكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لـكن الاولى أن لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه * فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانياً بوجود المانع وحله طرق * منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

ليس بواقع فى محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الـكلى كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد المخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض الموجبة الـكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ) فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه عليه هـذا المنع بل يفيده قوة جـداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص فى ان المفيـد لليقين نفس الآحاد أو نفس كل واحـد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبنيا على الاول وان يكون الـكلام على الثاني متروكا احالة على المقايسة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا بناء على ان المتواتر نفس الآحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الـكذب يعني ان واحـداً منها مانع عن الاجتماع من الـكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الـكذب واذا كان كذلك يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فـكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الـكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعلم عقيب تلك الاخبار انما هو بخلق الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولامكان) عطف على

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فليفد الآحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصـدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هـذا الايراد كما يقدح فى افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم علي الـكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله بل واحد منها بحسب المعني (قوله فيفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزمات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت مافيـه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا ينافي ماسبق منه من ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملا بان يلاحظ آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقـد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آحاده على وجه التفصيل معا لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هـذا وذاك وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا أيضاً لكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسعهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثانى كل واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول المحشى فليفد الآحاد مالا يفيده كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد معاً لا بد لا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحـد معاً لا بد لا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الآحاد المجموع المأخوذ مجملا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراده به بلزوم ضم الظن مع الظن فى الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الآحاد مجتمعة في نفس الامر فى كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت مافيه أيضاً (كفوى)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هذا ههنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور فى المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) فى دلالته على تخصيص الخبر ههنا بالامر الديني نظر اذ الاعلمية امر وكون الخبر سبباً للعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشائين فى الحضر وسلم فى ركعتين فقام ذو اليدين وقال أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق مايقول ذو اليدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسهو قال في الاطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فى اعتقادي فيكون صادقا ولا يخفى انه يتجه (عصام) انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان يلتزم انه لا بعد فى وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انساه ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهي (قوله كل ذلك) مقول قال (قوله قائلا) حال من ذو اليدين (قوله اشارة) يعنى انه تفسير لحاصل المعني وفيه هذه الاشارة (قوله لازائدة على الدليل) وحينئذ يكون التعبير بالتأييد مبالغة فى وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالمنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدا على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المنصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

جواب الشارح على بعض ماذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيلي (قوله كالسمنية) أى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لاطريق الي العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكرى البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم أصلا بل الظن وانه لايجدي في المسائل اليقينية والجواب التفاوت فى الالف والعادة ماذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت فى تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر فى الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنيا كم وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب قول ذى اليدين اقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ماتركه منها سهواً وفى قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول ولك ان تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لافي امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما أشتهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي فى الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديبعي فى التمييز قال الترمذي والزركشي وابن حجر لا اصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشى الخيالى (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به معناه انه لايحد به نفسه لا انه لايحد به شئ أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعنى ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأبى عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأبى عن هذا التخصيص وانما يأبى عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعى بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأبى عن التخصيص ههنا لو وجب التطابق بين الكلامين فى التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن فى تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل فى كتاب) قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بنى اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهي (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحى لايستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على مايعم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وبتقدير المعطوف أى لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه أعم مما اعتبر فى المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضى الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأبي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبي يقال له ولمن يوحي اليه فى المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحى مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل ماذكره الشارح تعريفا للرسول

(قوله وفى صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالنقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) المجيب هو المحشى الخيالى وكذا المورد بعده (ولى الدين)

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع أبيه ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوى عندقوله تعالى وكان رسولا نبياً فتأمل (قوله ولايتمكن) أى من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعنى ان الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالي والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها ومجيئه بمعني الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعي الرسالة أى قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً للفاعل وفاعله قوله من ادعي الرسالة فالمعني قصد به من ادعي الرسالة اظهار صدق فى دعواه (قوله والا لكان فعله معللا بالغرض) أي والتالى منتف عند الاشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدية القائلين (٢) بان أفعاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالته) الظاهر قصد دلالته ولعل ترك القصد من قلم الناسخ

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اني أضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى * وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان اللائق حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد ههنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذى هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذى هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصده به يستلزم كون فعله معللا بالغرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما نفاه (قوله لاقصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

---

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع فى حقه تعالى وأيضاً لايعلم حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أوغير مراده انتهى وقد قال الكستلى المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأماتعريفها عند الاشعرية فهوانها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان فى حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولي الدين)

(قوله واورد سحر المتنبي) بانه يدخل في تعريف المعجزه مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبي ليس بتحقق ومادة النقض لابد أن تكون من المتحققات وأجاب المحشي الخيالى عن هذا الايراد بان اظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبي فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل فى التعريف بقي انه لابد من قيد الظهور على يد المدعي ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما فى شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحيثية مغن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا انما يتفرع على ماقبله ان لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبي وذلك محل بحث (قوله لانه لايندفع به الخ) فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين الجواب الذى ذكره كما لايخفى وان أريد انه لايندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الاسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهي (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوي النبوة) اذ لا يصح ارادة اظهار صدق الدعوي بما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه (أو)

وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لايريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل * والنظر اما بمعني الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

الى قوله من ادعي النبوة نظر فانه انما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعي النبوة (قوله وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذى كان ينقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته مختونا مسروراً واضعاً احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه كما في شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوي النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتفي رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يري من قدامه كما فى شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعني الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحرك فى المعقولات حركة من باب الكيف الى أن تجد مبادى هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادى على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادى فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات فى الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات فى ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف فى حاشية المطالع فأشار اليه المحشي فى معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كفوى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ)وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أوان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصا بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي ههنا بمعنى مع يعنى ان هذا التعريف يقتضى ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقيل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة اللزوم (ولي الدين)

أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ماقيل أو هو بمعني الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معني عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلأن العلم يكون بمعني التصديق وفيه نظر لمافي المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعني اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لامايشمل التصور أو لان العلم بمعني يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبرى دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

(قوله على ماقيل) القائل هو السيد الشريف فى حواشيه على شرح المختصر (قوله كماقيل) القائل هو صلاح الدين المحشى فانه قال خرج بقوله الي العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على مافسره لايعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهي (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما

يقع فى المقدمتين (قوله وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال أراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلا عندهم فينتقض التعريف ولك أن تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ماذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لايلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما فى الشكل الاول وقد لايكون كما فى غيره لاسيما عند سلب احدي المقدمتين كقولنا لاشيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد وفيه ان قولنا كل حجر جماد متضمن لكون بعض الجماد حجرا وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولايلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أولا لكن لما انجر كلامه الي تفسيره به خص النقض بالعالم والا فيرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أبقى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضي ظاهره كما لا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة فى تعريفات مايختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ)هذا شروع فى الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أى حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولى الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسبية إما ماذكره فيحاشيته علىشرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعني المركب المراد منه مايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعني لايتعدي بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدى بهاوإما ماذكره السيد الشريف فىشرح المواقف من انه اذاقيل قول من قضايا يتوهم أن المرادقول من جملة القضايا من قبيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفةفي هذا المعنى قضية من قضايا أوقول من أقوال والثانى ان الجمع فىهذا المعنى يكون بمعناه لابمعنى مافوق الواحد كماهو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فانهذين الوجهين لاينافيان التوهم والانسبية (قوله ولايخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف ومجثهم وهم المنطقيون انماهو فىالدليل العقلى دون اللفظى وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الاأن لهم شغلا بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كماقالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق لحمل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلى دون اللفظى لحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعني الاخص

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ماقيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولا آخر واما ماقيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات الواسطة في الاستلزام وهو مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف(قوله لان التعقل الخ) أى تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أى تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعني ان تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتى يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على انهذا أي يردعليه أيضاً ان هذا ليس تعريفا للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ايراده ههنا (قوله الاعم من الدليل بالمعني الاخص)مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له فى الكلام والدليل بالمعني الاخص هو ما يفيداليقين (قوله الا أن يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص(قوله على ماحققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غيرالبرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شئ لانتفائه مع بقاء سببه(قوله وبهذا ظهر وجه آخر)وهو ترك قيد متي سلمت مقدماته (كفوى)

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلى الحاصل من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان لخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم فى التعريف الثاني اللزوم فى العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة الخ)لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتي به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتي به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين الشيئين لا يقتضى تحققهما فى الخارج (قوله فى اللزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ماعرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجاب عن الايراد المذكور بأن المراد لزوم نفس المدلول لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو اللزوم اللغوى وهو عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل أي الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال مع دلائل انتاجها لا وحدها فهذه أجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف يتنفر عنه طبيعة التعريف ومع ذلك فى الكل فساد يظهر بالتأمل وههنا جواب تاسع ذكره بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات الثلاثة مبنى على اصطلاح فلا يضر خروج ما عدا الشكل الاول على الاصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية عن الاول والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني وهذا أقل تعسفا من الكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فللقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف فى تكرر الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعني حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أتي به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف ما قيل حيث عمم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أتى به ما لم يعلم صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذبا لايستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذبا بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المنافية للنبوة ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أتي به من الاحكام التبليغية ثابت لما مر من امر ذي اليدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام اياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجويز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرجه عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشعر بشيء من ذلك ويدل على ذلك ماروى انه عليه الصلاة والسلام أقبل على القوم فقال أحق مايقول ذو اليدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين واما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فهو لا يفيد شيئا في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا) أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعليل للمنفي (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يغنى عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشى الخيالى (لان)

الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذى اليدين *وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتي به عمداً لا سهواً على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه *والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يرادوا العلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالياً لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضرورى ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه(١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس فى كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعني الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعني الاعتقاد الجازم الثابت كال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعني أخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الي ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع العناء مستنداً بان المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكمال الثبات لا في مطلق التيقن والثبات حتى يغنى عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة اتخاذها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا فى التلويح وشرح المقاصد المنلازاده على الخيالي (منه)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرجه عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع فى مثله المؤاخذة بانه مما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتي يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر بهالاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعني ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاًوهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لايغني ولايسمن على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ماسبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالى وانه لاوجه لتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولايخفى أن قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلا بانتفاء المطابقة أوظناً بانتفاء الجزم أوتقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انالانسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لايخفي أن ماذكره من الاسئلة والاجوبة لادخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انماهو فى المتواتر فلا يصح عد خبرالرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسامن الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالى ومحصول

به اندفع ماقيل انا لانسلم الى آخره اذ مبناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والقائل هوالمحشى القزوينى حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد

 (عصام) فلا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال فى الهامش ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم المحدود(قوله كذا ذكره الشارح)عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لادخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين تجهان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحا به فى كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بنى الامر الخ) لعل هذا ضميمة من عند نفسه جوابا من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله تتمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويتجه على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائل هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فان قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الي قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر فى الخبر المتواتر ناظر الى قوله فلا يصح عد المتوتر منه قسما من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسما للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم انه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبنى ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوسا) يشعر بان المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيجيءُ (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق) فيه نظر لما سيجيءُ منه فى الحاشية التالية من ان معنى كون الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيدا لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فالملائم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم فى حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشى البحر آبادي حيث قال كلام الشارح ههنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهي ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وانما قال يؤيد اذ لا نص في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوي الانحصار) مستندا بتحقق مواد أخري بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الي الاستقراء من باب التنازع

الجواب أن الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لأنه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتي ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الي عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما فى حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بعد)

---

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزورى الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الانباسي فى شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك فى خمسة وستين نوعا وقد اعتني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكاتب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق فى الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها {قوله قيل الخ } قائله المحشى الخيالي (قوله ويتجه على جعل الخ)هذا انجاز لما وعده بقوله وله تتمة فانتظر غير بعيد (ولى الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم مجيئه والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) فى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله فحينئذ لابد) والايعود المنع الى دعوى انحصار الاسباب فى الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) فحينئذ لايلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المعادمعرفة (قوله والا لخبر الرسول) أي وان لم يكن تفسيرا له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوما سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة

بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوي من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذى عد من أسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذى جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن)تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا لخبر الرسول أيضاً لايفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لاتتناول الدليل وضعاً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لايحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذفى تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لاولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواترا بالنسبة اليهم * فان قلت ماالفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لايلزمه قرينة الانادرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لافرق بينه وبين

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتي والكلام في الخبر مع القرينة لافى مطلق الخبر والا لخبر الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لاينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعني انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بانه ينافى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطئهم) فيه ان عدم امكان تواطئهم على الكذب داخل فى حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضعاً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لاينفك عنه والمراد بالقرائن ماعدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كفوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشائخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمجيب هو المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح انما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم الضروري حتى لايصح ذلك الجعل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله والاجماع ليس كذلك) قال البابرتي الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والالم يكن دليلا وذهولنا عن الادلة لايستلزم الانفكاك (قوله لايقال) القائل هو المحشي القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لايقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية مافي الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم مايفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليله وهو قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الاشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفوى) (ينافي)

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغى أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لايصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ماأخبر به الرسول من أمر الدين هو ماأخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لامحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضرورى وما قد أجيب به من أنه لايفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولانقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لايقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ماذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ماذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة مالم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ماعلم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لايفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الي الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم فى ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لوكان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتى على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الاان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

تنافى ماسبق ان العقل ليس آ لة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشئ لايسمى آلةله في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاع والاظهر ان قوة الشئ لايجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ماوالعقل لاينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لامايقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لايتناولها أولا يتناول الظن على مازعم الشارح. ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعدادالعلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لااستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولااستعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعني بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما فى التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الاأن يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطرى يتبعه العلم بالضرويات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادةالله تعالى ويتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لايخفي وينبغى أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهراً خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهراً كان أوعرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة ويعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لادراكها والافهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

(قوله بان وصف الشئ لايسمى آلة)قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى فى الجواب ان يقال ان مامر مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة فى أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما فى التأثير فكأن المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه كمامر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لاتجامع ماهى معدات له (قوله والعقل لاينفك) فحينئذ لايلزم ان يجامع العلم والادراك الذين هو معد لهما فتأمل (قوله للاشارة الخ) قال (القزويني) وللاشارة الى التصورات وقال (الكستلي) وللاشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه المحشى البردعى (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبنى على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال فى محصله العلوم كلها ضرورية لانها اماضرورية ابتداء أو لازمة عقيبها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلايكفى) اذ لابد من التوجه والالتفات أيضاً (قوله قيل زيف)أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لايسمي مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور فى التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على مافي شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى (ولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم فى المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم ههنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضروريا أو نظريا وسواء كان فى الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضى أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قرينة ان المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري والنظري يشعر بالعموم لاان عدم التقييد مطلقاً يفيده نعم لو قيل ايراد العلم باللام اشارة الى المعهود لكان أولى فتأمل (قوله لكن يتجه) ويندفع بجعل قوله صرح بذلك بمعنى انه صرح به ولم يسكت عنه أولم يكتف بالاشارة اليه (قوله بلا معلم مرشد) الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لايستغنى فيها عن تعلم فكيف العلم الالهي الذي هو أصعب العلوم والجواب عنه بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعني الامتناع فلا * قيل أقول اذا بلغ العسر الى حد كان أكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مرادمن أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قدافترقوا الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لايستلزم ان لا يكون ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينفي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسيما للمطاسين لفساد نظر المخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون قسيما لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال دليلهم لايستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم فى الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء فى الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام فى دليل السمنية ورده (كفوى) (النتيجتين)

فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لايريد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد فى قسمى الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظرا الى قسمى الخبر أي العقل سبب كقسمى الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لايختص بالنظريات بل يعمها وماسوي المحسوسات على مافي شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخري هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لايرده الحكم بسببية العقل لانهم لاينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعني انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أى تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على مافي المواقف وماذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان إبطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

(قوله سيأتى الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالى وان كان سيجئ فى بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثانى فلا يكون من قبيل اثبات ماننى فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بتناقض نتائج الافكار يحقق بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

النتيجتين حقا والالارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفى حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدل منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ما ذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر في الالهي فلانه يفيد أن ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاله فانه ربما يكتفى بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع فى افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شياً فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه(١) ان افادة الالزام لا تنافي الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شائعة فى الكتب والقول بعدم افادته تقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الالزام الخ أي لا نسلم انه ان أفاد استدلالهم شيئا لا يكون فاسداً لم لا يجوز ان يفيد الزاما مع كونه فاسداً فى نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان أفاد شيئا من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أولا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئا من المطالب العلمية ويفيد الزاما فيكون معارضة الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبههم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبههم النافية لافادة العلم افادة العلم حتى تكون متكفلة لدفعها قال (قره كمال) ان كان شبههم فى افادة اليقين لا يكون ما ذكروه معارضة لنا فانا ندعى العلم اليقيني في الالهيات ودليلنا برهان يقيني فان أدعوا الظن وكان دليلهم ظنياً لا يكون معارضتهم معارضة فان الظنى لا يعارض اليقيني فتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيداً كما في قولهم أبصرت بعيني وسمعت بأذني وتصريحاً بمحل البحث ولا يعد مثله مستدركا لا محصل له (قوله يرد عليه ان افادة الالزام) وكذا افادة الظن والجزم لا ينافى الفساد فى نفسه بل نقول افادة العلم أيضاً لا تنافيه فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشئ والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشئ عدم افادة النظر العلم وبالفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى أما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسداً أولا يفيده فلا يكون معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جوابا عن التناقض ان غرضنا الالزام عليكم فالمذكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالزام ولا يلزم التناقض فافهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) فقوله المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السيالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا الكلية بالنظر (٩٦) المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حمله المحشى الخيالي على

المعنى المجازى انتهى وأنت خبير بان المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضا اذ لايلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ماذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كاهنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشى وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ماذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لاتجده فيما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لايخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاخفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أوعارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لانفي الاباثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطرى * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على (يمكن) الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله الترديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلالي واما المقابل للاكتسابي فعلى الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ماينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقاً أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لايستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقاً بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فحينئذ لايتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسمنية ولبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدها ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أصلا كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما(١) ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهياً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لاتستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لاتستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لايعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأبي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لامعنى لقولنا النظر المخصوص لايعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه الكلي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه الكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معني قوله لايعبر عنه بالنظر لايعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلا بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثالا له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لايتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات مرتبة فنعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق كذا في شرح المقاصد (قوله وتلك الافادة) أي نفسها لا تتوقف على هذه الكلية أي على اثباتها والعلم بها اذ الدور انما يكون غاية التوقف على علمها لا على نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لانسلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فحينئذ ننقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالتوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأنا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أويعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لاتستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفى التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لايعبر عنه بالنظر أنه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لايعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولايتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لايعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هذه الكلية حتي يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

---

(١) قوله وثانيهما ان النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لانسلم الدور لانا نثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

علم الاستلزام أولا فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لايتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك ان هـذا الجواب مبني على الغلط فان مما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام فى الثانى دون الاول والحق ماذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصـديق باستلزامها لم يحصل التصـديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية مافي الباب ان التصـديق باستلزامها ضرورى في هيئة الشكل الاول وذلك لايفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما أشاراليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ماصرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوما كان ضروريا أو نظريا والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوما فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لايستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منكري افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الافادة وذلك لايقتضي الا توقفهم في الافادة ففيه نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لايقتضي التوقف فيـه لجواز الجزم بنقيضه فان انتفـاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون تحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلوميـة ليجعل مقدمـة لابطال دليل المثبت على ماسيجيء منه أو لابطال صـدق تلك القضية الـكلية على ان يكون تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ماليس معلوما كما فى شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جـداً) لاأرى وجها لـكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان أراد بالبيان ما ذكروه في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان أراد به غـير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لـكم دليل على صدق تلك الـكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لـكان إما ضروريا وإما نظريا والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى الى آخره) لايخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلا حيث جعلوا كونه ضروريا أختا لـكونه نظريا وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليل المثبت أصلا ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لايخفى على من ذاق حلاوة العبارة

فان قيل هذه الشبهة انمـا تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صـدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها أو بانتفاء العـلم هذا * ولايخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيـد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليـه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى أن يقال الدعوي بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولايجدي فيه النقض

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لايخفى عليك مافي ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الـكلام فى أبـكار الافـكار بل هاهنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لـكون النظر مفيداً للعـلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن چلبى على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لا نسلم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازما بينا غير ضروري ولامبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت انه يمكن حمل مافي شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بحصول النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الاكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم مالم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو وغيرهما من حيث انها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما زيفه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق فتذكر والضمير المنصوب للايفال والمجرور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر انه جعلها تبعيضية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم به بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الي أن الدعوي كلية كما حققها الآمدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الي ما يقال في دفع الدور ان معني اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الي مازيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الي العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصلي أي ماثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوي العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا تتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البديهيات وأولاها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجربيات والحدسيات قد قصر نظره فان التجربيات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي فكيف يصح ادخالها في القسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الي الفكر قطعا فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الي النظر قلت الفكر ههنا بالمعني اللغوي فعدم الاحتياج اليه لا يشمل ماسوى الاوليات ويؤيد هذا ماذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شئ أي على شئ سوي العقل وظاهر قوله بأول التوجه * قيل لكن يرد عليه حينئذ ان العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فتأمل (قوله ولا تتجه هذه الامور الخ) حاصل الاتجاه ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الي الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الاتجاه ان حاصل التعريف ان الضروري ماثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولاشك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا اتجاه

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أى بقي انتقاض تعريف الضروري بها فانها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضرورى) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أى بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم الي الضروري والا كتسابي بما ثبت بالعقل وفيه ان المصنف أرادهنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالى ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضرورى وبعضه اكتسابي على ان المنى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضرورى والا كتسابي ولاشك ان الانقسام الى القسمين من خواص ماثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير المجرور في منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعني ان ماثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أى بأول التوجه فهو ضروري أولى وماثبت منه بالاستدلال مثلا فهو اكتسابي وأنت خبير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون اشارة الى تقسيم العلم الى الاولي والا كتسابى ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه مالايخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب العلم أراد أن يبين ماثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضرورى والا كتسابى وأراد بالضرورى الاولى وبالاستدلالى ماعداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المعاقد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في توجيه الشارح ويكون معنى قوله ماثبت منه بالبديهة ماثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الا كتسابي مرادفا للاستدلالى فحينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها فى القسم الاول ويكون الضرورى أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذلم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما فى المواقف وشرحه (قوله فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستغراقية وقد اعترف بذلك فى بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان الرمان معهودا خارجياً أو ذهنياً واما اذا كان جنساً استغراقياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق فى الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقا انتهي فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير إلى الشيء فيكون المعني حينئذ الكل أعظم من جزء جزئه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان الكل أعظم من جزئه وانما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعا الى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لايتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية في الكل لايتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له فحيث لامقدار لاصغر ولاعظم

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الي سبب نعم بقى قضايا قياساتها معها فانه ليس بضرورى بمعني الاولي ولايبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غيرا كتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقى ان الضرورى والا كتسابي لايختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وماثبت بالاستدلال بمعني ماثبت بالاستدل مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لالخصوصه ولابد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) الكل مجموعى بقرينة الاضافة الي المعرفة فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لايتم الافى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد

(لمم)

(١) أي في بعض حواشي شرحه للرسالة الوضعية منه

(قوله لم السكل) أى كل كل وجزء سواء كان لهما مقدار أولا وفيه نظر اذ الازيدية في السكل لاتتصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الاأن يقال أفعل بمعني أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفى تخصيص الكل) أي لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص السكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية السكل لاتتصور بدون صغر الجزء والجزء ههنا اما نفسه أووصفه ولاصغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لاوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذلامقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعي صغريتها كما عرفت (قوله بالتركب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أوتوصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم من جزئه) فيه نظر لما عرفت

لم السكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذماله مقدار اذا أخذ معموصف فهوكل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوي مقدار الصورة بل لابد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم علي القول بتركبه من أجزاء لاتتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى السكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ) فيه انه يتوقف على تصورالشيء فكيف لايتوقف على شئ الاأن يقال المراد بالسكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا السكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معني من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد وانصاف الافراد بمفهوم السكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف * لايقال لابد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لابد من تصور النسبة أيضاً فشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم انجزء الانسان قد يكون أعظم من السكل فهو لم يتصور معني السكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من السكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لسكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قديكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق بهالى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل بزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى السكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم

ان أعظمية الكل تستدعي الصغر فى الجزء ولاصغر فيما لامقدار له على انه لاوجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غايةمافي الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شئ من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لابد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقاتهما الاانه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أى من السكل الذي قدكان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفي انه لا يحتاج الي الزائد على تصور الطرفين ولوفي دفع المزاحمة بل يكفي تصورها على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضا (قوله فكيف يتصور عاقل بزعم هذا) فيه انه لااستبعادفي ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألايرى ان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البديهيات كمافي المواقف وشرحه وقد سبق انكارالسوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشاء الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشئه عدم تصور معني الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجا مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى السكل والجزء مثلا على ان كون المنشاء للزعم المذكور عدم تصور معني الاعظم فى غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى السكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ماالكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذى فى زمان عظم الجزء الكل الذى تورم فيه الجزء فالحاصل انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الكل الذى لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لاينافى كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شئ منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا بادر الى العلاوة بقوله على ان لحمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تجئ بمعنى أوالفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٢) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله الا كونه معلولا لها) وأنت خبير بانه لامعنى لعلم كون الدخان معلولا للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخانا موجود لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخانا فعلم ان له نارا أى فعلم ان نارا موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ) تعليل للنفى فى قوله ولاحاجة وأنت خبير بأن ماذكره ليس الاعين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم الحاجة الي التقييد بن اللهم الا أن يراد نفى الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هوالمحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا لان المباشرة هو الكسب وذلك لايكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح فى ان المباشرة لاتنفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي فى الكسب (٢) عند

تصور واحد منهما ولايجب عدم تصور شئ منهما لانه لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله فى وقت مّا فوضع كله فى وقت مّا موضوع كله فى زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا لها وليس معلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له ناراً على مافى بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولاالى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لاتوجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ماقصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر فى المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب فى الجملة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

---

(١) قوله كما اذا رأى العقل أوالمستدل فى الليل مثلا نارا قوية مشتعلة فعلم ان لها دخانا أوعلى عدمه أومن وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخانا فعلم ان هناك نارا أو على عدمها بردعى منه

(٢) فمن يرى ان الكسب لايمكن الابالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدوراً سواه فان الالهام والتعليم ليسامقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معني لكون العلم مقدورا كسبياً سوى ان طريقه مقدور فهو أى النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف ان القول بوجود أسباب فى الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كادعاه صاحب المواقف قول بلادليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لايوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن فى الحس أمورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم* بقي انه قال صاحب المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوي النظر واما بحسب الواقع فلاطريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غيراختياريين والتصفية قلما تفي بها طاقة البشر والحس لايكفى في الحسيات على ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلايتم ماذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالى) يعنى لالخصوصه بل لكونه نظريا اذالضروري بهذا المعني مقابل للنظري لالخصوص الاستدلالى (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون مبني الجعل اكتسابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض فى كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الي الضروري فجعل بعضه

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولايشترط كون مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (قوله وفيه) أى فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن ههنا) أى من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لاكسبية بناء على ان الحسيات عنده لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لايعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت كما صرح به فى المواقف (قوله قول بلا دليل) اذلا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلا عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لايصح الحكم على مالم يعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسون زاده مبني القول المذكور جعل المقدور مايحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لايكون علم مقدوراً للمخلوق أصلا فانه يتوقف على خلقه تعالي وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري تحكم) وماقال السيالكوتى من ان القول بها فى النظرى مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لانعلمها ليس بشيء بل نقول القول بها فى الحسيات أيضاً مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون الاوليات أيضاً كذلك فالجواب هو الجواب (قوله لالخصوصه) أي لالخصوص الاستدلالي (قوله يمكن أن يكون مبني الجعل الخ) هذان المبنيان واضحان بالنسبة الى جاعلين مختلفين لكنهما لايصحان بالنسبة الى جاعل واحد كصاحب البداية فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب البداية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لهما ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم(١) (قوله ومبنى جعله) أى جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجعل كما في قرينه السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجعل اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبنى الجعل ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابى بما يحدثه الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والي غيره فلزم من ذلك أن يكون ماينظر العقل قسما من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أى قسم ماينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض ماينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظرى يلازمه أى الكسبي عادة اتفاقا من الفريقين* شرح المواقف منه

(١) اشارة الى أنه يندفع بهذا التقدير ماقيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن ههنا جعل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين فتدبر منه

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لايخفى ان هذا لايتفرع على ماذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ماينظر العقل الخ كما قال القائل المنقول عنه وهو المحشى الخيالى (قوله تفسير الضرورى) حيث قال أولا وهو مايحدثه الله تعالي في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو مايحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضرورى عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثانى يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضرورى وليس بضرورى وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ماسبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فحينئذ يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلايخرج عن تفسير الضرورى غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها معها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالقاء من الله تعالى) حمل الالقاء على الالقاء الحقيقي لاعلى ماهو الاعم منه ومن الظاهرى والظاهر هو الثانى ولعل التصدير بالامكان اشارة الي هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر فى الفيض أن لايكون بمباشرة سبب أصلا والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون بمباشرة سبب من الملهم اليه والا لخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والتزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أى الاعم من المفسر المذكور ومما بانزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أى الاعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة وأنت خبير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل اذ الالقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولاشك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سلب سببيته اتفاقياً فلا يصح قوله اذ لا مدعي لعموم سببيته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي فى سببية الالهام مطلقاً (قوله إذ الكلام فى الاسباب الظاهرية) قدمر فيما سبق ان كون الكلام فى السبب الظاهرى غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لاأسباب له فحينئذ لايصح قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة فتأمل

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابى ماهو بمباشرة النظر او المنقسم الى الضرورى الحاصل بنظر العقل والثاني أعم من الاول ويبعده أيضاً انه لما فسر الضرورى في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضرورى بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوي ماذكره الشارح من أن للضرورى معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالى للعلم بمعني اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر مافسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولايقدح فى التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعني الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتي يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفي السببية مطلقاً لايصح اذ لا اشتباه فيها ولو أريد نفى السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببيته والاولى أن يراد نفى السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية العادية

(١) وهو هنا الحاصل من نظر العقل منه

(قوله من السبب الحقيق) كلة من ابتدائية لاتبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الي توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوي العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للادراك كالخبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوي العقل في العلم الالهامي اللهم الا أن يدرج الالهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على مامر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا أنه حاول التنبيه الخ) قال القزويني ولعل الاوجه أن يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الا حقا وثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشئ بالشئ الصحيح الثابت في نفس الامر انتهي (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبيها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فحينئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح أنه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشئ كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خبير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك لا يصلح ان يكون محلا للنزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته بالهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تحصى فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما وقع من ان بعض الانبياء) أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورود فتأمل (كفوي)

للعادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه أنه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) يمكن أن يقال لامجال لانكار أن الالهام يكون سبباً للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي أنه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سبباً لادراكه بل لانه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سبباً انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(١) مثلا اذا الهم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قال والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لا انه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم فالله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عندهم انما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الادلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الادلة حجة في حق الملهم لا في حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله ويصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية المتواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لايصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لوانتفى أحدهما لم يصح الخ) لايخفى عليك ان هذا الدليل لايستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لايستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على المعني الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لايخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الي مااختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة يأباه مقام التعريف كل الاباء كما قال (القزويني) (قوله لكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لايلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لافائدة (لانها) فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل من حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف فى المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشائخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو فى لفظ الغير ولم يسمع فى لفظ سوى (قوله لانهما غير الذات) لغة واصطلاحا وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير أن يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصاً يصلح عنده لالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لاحاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم مالايشملهما يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض لاصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ماحقق سابقاً فى مقام تعريف العلم وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلاوجه بحسب الظاهر فلاينافى قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذلو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ مافلايصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح فى مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لاللافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ مايتناول الاشخاص فلايقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ماسوي الله تعالي اطالة الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لافائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الي الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات

(قوله وستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدإ له (قوله على ان فى اعتباره) أي في اعتبار ان الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع فالمناسب ان يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لاتعلق له به اللهم الا ان يقال توجيهه ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به ههنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالمحشي القزويني انه غير متعدد فاعترض على المصنف بان قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الخيالي انه متعدد على سبيل التبدل والمعنى ان كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبدل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملابسة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لكون أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خبير بان الكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغنى فى الاستدلال الى آخره) أي فى الاستدلال على وجود الله تعالى بان يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه اما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لايتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز ان يكون محدث فرد فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى مالا يتناهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني نأخذ مجموع الافراد المتسلسلة بحيث لايشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجوهر موضوع للجوهر الفرد فى عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفى الاقسام كلها فلا يرد كما لايخفى على انهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما ههنا (كفوي)

لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالي سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعاً لتوهم مارجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيرا للمعني المراد لا تفسيرا لماهية العالم وذلك محل تردد على انه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ ان يقال وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لانظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على المحشي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ماوجد فيهما داخلا في حقيقتهما أو خارجا متمكناً فيهما أو حالاً (قوله صفة للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من العدم الى الوجود كما لايخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمنفي أي كما قيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وههنا محمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لاقرينة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الخيالي حمل على هذا المحمل فحاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بني كلامه على ما هو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضاً قديمة بالنوع لاعلى ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمل (كفوي)

على انه لانظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالي الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لاوجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات ومافيها والارض وماعليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وماعليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلايرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله ومافيها لان في اما أن تكون بمعني يخص موضع العرض واما أن تكون بمعني يخص المكان والجمع بين المعنيين لايصح (قوله أي مخرج من العدم الي الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل الحدث على العالم حمله على المعني الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لاواسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الي الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعني انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية اذ يجوز حصوله

(من)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعيـة على الهيولي الواحدة واما تبـدل الصور الجسمية المتخالفـة بالهويات على الهيولي الواحـدة بالفصل والوصـل فلا يسمي كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده (قوله بعض الحواشى) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشى   (ولي الدين)

(قوله في استمراره) أي استمرار وجود نوع النار بتعاقب افراده الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطقسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلا ويكون اشكالا هـذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان   (١٠٩)   القائل بقدم الصور النوعية العنصرية بالجنس لا بالنـوع هو متأخروا الحـكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لـكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعيـة فالصورة النوعيـة لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان العين عالمـا قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيداً له والـكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله فى قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيهما بمعنى انحصار الـكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة فى الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا خل فى حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً بعيد فتأمل   (كفوي)

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في اسـتمراره كذلك عنـدهم ولا في استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفرادها المتعاقبـة بلا نهاية واذا عرفت هـذا ظهر لك اختلال مافى بعض الحواشي فى هـذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعيـة العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حـدوث نوع النار مثـلا لـكن يشكل ببقـاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هـذا * على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انمـا تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وممـا يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المـادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالمـا لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبري لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليـل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغى أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لا خل فى حصر العين المركب في الجسم

(قوله وله تمة ستأتى)ولعل تلك التتمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هـذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولاغير قيام بذاته على ان المعني أن العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ماذكره عند قول الشارح لم يقل وهوالجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله للبيان) أي لبيان أن كلا منهما حادث بالدليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عـدم تعرضه لبيان الصغرى مما لا وجـه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى(قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو حذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر   (١١٠)   صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال القزويني) (قوله بقرينة جعله من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع وان قوله اذهو أعيان واعراض من قبيل حصر الـكل فى أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لايصلح ان يكون قرينـة مستقلة بل لابد من ضم جعله من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بمـا ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انمـا يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لايخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عيناً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيهما (قوله نوع واحـد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصـدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خبير بان ماذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر فى التعريف لاسيما بعد تخصيص كلمة ما بالممكن واعتراض القائل على ظاهر التعريف وقال (السالكوتي) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

وله تتمـة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبـين كـبرى مطوية فيكون ممـا تعرض له وكون المختصر مقصـورا على المسائل يكذبه قوله اذهو أعيان واعراض الا أن يجعل القصر ادعائياً لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لهـا (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعيـة الى الافراد وجعل ما عبـارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلايصلح قرينة على جعـل ما عبـارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعـل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محـدث واياك وان تقول لاحاجة الي تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمـا ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انمـا يكون بهذا المعني بعد اسناده الى الممكن أوالحادث أوجزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه * قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولاغير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

(وهذا)

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فتأمل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض أن يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعاً لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر فان التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعاً لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجوهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجوهر به فلا يلزم شئ سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الكون في الحيز لا الكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض الكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه أن يكون مشاراً اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فما ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر آنفاً ان تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتي يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزا ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لايعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لايعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعني وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم أن يكون الشئ واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعاً لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشياً) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاخراج الهيولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ واعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لايتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفي ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهي أقول قوله قدس سره بحيث لايتمايزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لا للوجودين يعني ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لايتمايز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجودوجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده فى موضوعه هو وجوده المستقل فيه لاوجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده فى موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لايتمايزان فى الاشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده فى الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم اشارة الى غلط بعض فى هذا المقام بحمل الوجود فى قوله هو وجوده فى الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحشي ومن يحذو حذوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده فى المرضـوع بمعني ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لايتمـايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع وتفسير له بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد فى الاشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وان الشارح جعل وجوده فى نفسـه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم الى رده وتزييفه فتحيروا (١) فى المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسـه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده فى الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضا هو عدم التمـايز فى الاشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح فى العبارة يدل على ذلك ماذكره فى شرح المقاصد حيث قال ومعني وجود العرض فى المحل ان وجوده فى نفسـه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر بخـلاف وجود الجسم فى المـكان فانه أمر مغاير لوجوده فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهي (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها انمـا تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد فى نفسه ولو سلم ذلك فانما تشهد بالتغاير فى المفهوم دون التغاير فى الذات كما فى قولنا وجد الناطق فوجد الانسان على ان تخلل الفاء فى القول المذكور ليس الا بين وجوده فى نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده فى نفسه وبين وجوده فى المحل والكلام فى الثانى لا فى الاول وليس القيام بالمحل عين (قائم) الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد فى نفسـه فوجد فى المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع (قوله ويتجه أيضاً) ويتجه أيضا انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذى هو معنى غير نسبي متحدا بالوجود الرابطى الذي هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري الخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لايتمايزان فى الاشارة الحسية وقيام الامر الاعتباري ليس كذلك فان الامر الاعتبارى ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليـه بالاشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه الخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لاينافى امتناعه لمـا ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر فى شرح المقاصد أربعـة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائيا بناء على ان ماعداه من الوجوه المذكورة فى كتب القوم بمنزلة العدم

الوجودين فى الاشارة الحسية ومعني عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنـه ففيه ان امتناع الانتقال لانه

(١) فمنهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز فى الاشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقى الا انه تسامح فى العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبى والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد نعم لا يجوز أن يكون له معني واحد قد يجعل هذا المعني آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود في نفسـه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي فى حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بانه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هـذه الهامشة ولم تكمل اه

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه فى شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوى ما ذكر فى كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالمحل الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به فى الجملة نختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه نختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج فى وجوده وحصوله فى المحل وعدم الاحتياج فى وجوده فى نفسه اذ المفروض ان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل واشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ما ذكروه فى الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولا لما هو حال فى العرض والا لزم

قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج فى وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال فى تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أو التركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور

الدور لان الحال فى الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لأمر حال فى محله لانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا لهويته لان الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لامر منفصل عنه

(م — ١٥ حواشى العقايد ثانى) (عصام) لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويتجه أيضاً انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكيم ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس ميله الى جهة العلو ويسميه الحكيم ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الارادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولا فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفل هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالمحل المتقوم (قوله اشارة الى أن الضمير الى آخره) جعله اشارة الى ذلك ولم يجعله اشارة الي أن الضمير راجع الى ماله قيام بذاته مع انه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولان قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الاعيان (قوله مذكر فى المعنى) باعتبار ان معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جمله عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار اليه (قوله بانه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والاخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لاتتجزى بقرينة ان الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الاول ويدخل في الثانى فلا غبار فى حصر المركب في الجسم وانما الكلام في حصر غير المركب فى الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فان الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة الى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بان يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بان يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح المقاصد وقال (محمد الشريف على الخيالي) بان يوضع جزء في الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر في ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقي الاربعة أحدهما من الفوق والآخر من التحت لكن لايتم التأليف حينئذ ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بان يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح فى شرح المقاصد وانما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عنده فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفى شرح الصحائف بان يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بان يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا اذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أولا وثانيا وثالثا وأما اذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهي (قوله فلم نعتبر عليه) وقد نسبه المحشي البابرتي الى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف الى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بانه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشئ وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظراً الى انه مذكر في المعني وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لايتجزأ ويناقش فى قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلاينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلاينحصر فى الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقاً للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف * اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفى أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه

(قوله)

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان مايؤيده فى بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه اما ان يكون مركباً وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما ان يكون مركباً من الاجزاء التي لاتجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فان الجسم مركب من الاجزاء التي لاتجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أى مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لايخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الي اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولادخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لاتنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معني الجسم فى اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معني لايوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معني يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضى الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة فى الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أومشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان فى اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدراً محسوسا معتبراً فى نظر اللغة (قوله والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة) فيه انه لافائدة فى قوله الذي هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولاوهما ولافرضا) لايخفى انه بعد مافسر الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لايتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الاأن يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ تفسير بالمبهم

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن حذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق فى نفي المخالفة كما لايخفي (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعا لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنويته محتملة وتعين احداهما موقوف على قصد المتنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلا اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسميات خمسة على مذهب من شرط أربعة أجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة والثانية بالزائدة مع الثلاثة الاول من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والرابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فمنع الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلا هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكر دقة فلسفية حاصلة بتكرر اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالازيدية ليست الا بمجرد كفاية التركب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسامة) قال(محمد الشريف) فيه نظر اذ لايثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسامة بمعنى الضخامة فانه حينئذ لايتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسامة وذلك لايستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لايتجزى تفسير بالاخص فنبه الشارح أولا بان المراد به ههنا مالا يقبل القسمة أصلا لا ماهو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساويا للمفسر ولايخفي ان هذا لايحصل بتفسير الجزء الذي لايتجزي وتوضيحه (كفوي)

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالمتوهم المحقق الطوسى ذكره فى شرح الاشارات والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله والحق هو لصاحب المحاكات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين فى شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق فى شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزاجان في حاشية المحاكات والحق عندى انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لايدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتي بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوهما ولم يكتف به وأعاد كلمة لا اشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال (١١٦) لاوجه للاحتراز الخ) قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها

المحتاج الي التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذى لايتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لافعلا المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي مايقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية مايفرضه الوهم جزئياً والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين فى محلهما لابالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كمماستين أومحاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعني التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلايمتنع تقدير شئ حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيها على وروده يقال لاوجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أومن مادى ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ماأثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الي مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر أيضا ممايتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا أن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين بقى انه لابد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين مايتحيز بنفسه والعرض مايحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لابد

المذكور فيما سبق فلاوجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ماسبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجوهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتي يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب المحشي الخيالى عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما أشار اليه بقوله ويثبت المحدث الواجب من ان الفرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك

لايتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لابد من دعوي الحصر أوبيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين مايتحيز الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذلا تحيز لها أصلا فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم فى الاعيان والاعراض بالمعني الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزاً أصلا اذ لولم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معني فعلى هذا لايتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحترز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم فى الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعل التفضيل يقتضى ان لا يكون الاشهر الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه انه لاينافي الخ) قد عرفت مايندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لاغفلة له عنه بل اكتفى بالاشارة اليه بالوصف بالحقيق (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لاتطويل (قوله لازم لامحالة) في لزوم التماس بالجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس بالجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله فوجود الخط الخ ليس على ماينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لاشتراكه مع المذكور في الفساد اذلو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فتأمل (قوله وأورد

من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذالعين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الابالتطويل وقد ترك الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لوماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لاالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

منوع الخ) قال في شرح المقاصد والقول بامتناع الكرة أوالسطح وتماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم (قوله لانه اذا كان غير متناه أكثر الخ) فيه نظر اما أولا فلان بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أولا كما لايخفي فلامدخل للمقدم المذكور في لزوم التالي بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة وبين الاستلزام واما ثانياً فلان برهان التطبيق انما يبطل عدم تناهيهما ولايلزم منه بطلان أكثرية أحدهما من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح ابطالها به واما ثالثا فلانه لوتشبث ببطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليتشبث به أولا فانه يجرى ذلك في انقسام العين لاالى نهاية كما اصرح به آنفا فحينئذ كان سائر المقدمات تطويلا للمسافة واما رابعا فلأنه لايلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثريته بقدر متناه واما اذا كانت أكثريته بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لاتوجب تناهي كل منهما (قوله وبهذا اندفع مايقال الخ) لعل وجه اندفاعه انماذكره القائل جزم الوهم لاجزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فتذكر وللقائل أن يعارض ويقول ماذكرته جزم الوهم لاجزم العقل فانه مصادم لبداهة العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خبير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من الاوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة ولا شك فى ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره فى هذا الكتاب (قوله أبلغ) وذلك لان لفظ الكل يستعمل فى المجموعي والافرادى بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولى الدين)

(قوله فيه رد لماقاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف وانما الضعيف بعضها فى قوله والكل ضعيف رد له لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره الشارح ههنا ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلثة لا ينافى قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح أقواها واحد وأشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكما على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم الرد أولى من الرد اذ كل من الادلة المذكورة أقوي فى نفسه ولو سلم ضعفه فى نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أبلغ) من جعل الاسناد الي كل واحد وذلك لان صاحب المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة فى المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر * رشته چون يكتا بود اززورآري بكسلد * ليك چون پيوند شد اززورزارى نكسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت انه كما لاخط) يعني انهم كما صرحوا بانه لاخط بالفعل فى الكرة صرحوا بانه لا نقطة فيها بالفعل فكما جاز أن يقال ان التماس ليس بجزئين والا لكان فيها خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والا لكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم) الممنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانفهامها من المقام (قوله لان نهايتها) أى نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في الكرة وتقريره أن الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه وفيه انه ان أريد أن كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه اصلا فهو ممنوع وان أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا المنع انا لا نسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ماصرحوا به من انه لا نقطة فى الكرة فلا يصح أن يستند به فالمنع ساقط غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البهت لاكثر المستدلين فى مواضع لا بهت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذى لا يتجزي لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين عند الحركة المستديرة لكان متجها ويمكن حمل منع الشارح على هذا فحينئذ لا يتجه ايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم فان مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

تعالى أكثر من مقدورانه نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق فى أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط فى الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه

---

(١) قوله فتأمل اشارة الي ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الابلغية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى المجموع كان دعوي بلادليل منه

(قوله لايلزم منه الاوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلانه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لايلزم منه الاوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الامر الغير المنقسم نقطة لا جزأ لايتجزي كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه ان المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لايتجزي بجواز أن يكون الامر الغير المنقسم الذى وقع التماس به نقطة لاجزأ لايتجزي أبطل السائل كون ذلك الامر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لانقطة فى الكرة لانها نهاية الخط ولاخط في الكرة ليثبت ان ذلك الامر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لايتجزى ويتم الاستدلال ولايخفى انه موجه فتدبر (قوله ولاحاجة فى دفعه) الدافع هو المحشي الخيالى حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهملة لاكلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلاخط وكذا المركز انتهي وحاصل الدفع هو الايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة فى نفسها فان أخذت هنا كذلك فلايفيد انه لانقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولاشك فى نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لاينفع فى دفع انه لانقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لانقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولاخط في الكرة ولايلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد لاستدلال المتكلمين) حاصل هذا الرد انالانسلم انه لابد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولاسريانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولا غير سرياني (قوله بانها متصل واحد) مساق كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلا عن أن يكون اجتماعها لالذاته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلا واحدا في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لاافتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما فى المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لايفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوي الضرورة فى بطلان ان هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لايخفي على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على اثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال ان هذه الدعوي في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لايوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر نفيه فى تعريف الجزء الذى لايتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مرادا به نفى الفرض المطابق واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعني التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخارج عن المقام كما لايخفى (كفوي)

لايلزم منه الاوجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لانقطة في الكرة عند الحكيم ولاحاجة فى دفعه الي أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على أنه لاينفع في دفع انه لانقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لايستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلابد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أي هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبتدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزي وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الي ما لا يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاما على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهي فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلا أي لا فعلا ولا فرضا مطابقا ممكن على تقدير أن يكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلا فحينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزي اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلا وان لم يمكن افتراقه مرة أخري ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزي المفروض ممتنعا في ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضا مطابقا لما في نفس الامر ولا شك ان امكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئا في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لابد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا فيه بالفعل وكلامهم مبني على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصلح ما ذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالزام ويرد بالحمل على التحقيق لا على الالزام (قوله لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ وأيضا يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضا برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضا امتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو امكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الي حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف الخ)

ر موبه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والـكل ضعيف وقال ههنا لايخلوعن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيهاشارة الىان أدلة النفي أقوي) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيمافيه أدنى ضعف أقول قدعرفت بما ألقينا اليك انأدلة الاثبات تامة وان ماأوردوه عليهامن وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة النفي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح فى شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النفي أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كماقد عرفت فيما سبق فهذهالاشارة من الشارح ليست في محزها ولك انتقول قوله فلايخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النفي ضعف حيث لاتخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيـه ولذا قال هناك والـكل ضـعيف لاسيما اذا كان المراد الـكل الافرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لاحجم له ممنوع كيف وكل متحيز ذوحجم على حكم الـكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لايقدر العقل على تعقـل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يكفي هـذا شاهدا على قوة النفي بل هو مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

فيهاشارة الى أن أدلةالنفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لايقدرالعقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لاحجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذاميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهـذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفي على من له أدني فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصـلابة فالتعبير به عمـا فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفـرددون قوله فيـه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفي ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادثاينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها أهون من اثبات الجزءونوقش فيابتناء دوامحركة السموات والارض على أصل هندسي كمايشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعيـة العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

لااعتبارلها فى مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ماقل ضعفه) وهو على زعم النفي (قوله ونوقش في ابتناء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوامها المـذكورة فى الـكتب الحـكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليـل يبتني عليـه قال (الـكستلي) قوله وكثير

 (عصام) معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أوتحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشتي) بان هذا توجيه بعيد انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على أصل هندسي واني له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العـدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليهاصفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيالـكوتي) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولي يعني مثل اثبات الهيولي والصورة التي تؤدى الى القـدم ويبتني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تجزى بل متصلا واحداً فى نفسها على مابين فى محله انتهي فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت فى النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له فى التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتي يرد ما ذكر بل هو تفسـير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائما بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك انه يحتمل أن يكون اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لاينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لايتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمتحققة عنده حتي ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى مايقوم بذاته مايحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لابد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لاحاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله مالايقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألقينا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل القمقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل فتأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

اختصاص الناعت بالمنعوت) اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لايقوم بذاته لايتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولابد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لايمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول إما لما قيل أن ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتي تخرج بقوله ويحدث الخ وإما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لاوجود للصفات عندهم أو انه لايصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لايصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاخراج صفات الله تعالي ويحدث ولاحاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضاً أو بيان (ان)

جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للايجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولايصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جدا واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصا بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لا في الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة وظرفا للحدوث فالمعنى انه يكون حادثا اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف مااذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالا (كفوي)

(١) فانه فرق بين مالا يتصور وبين مالا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

ان العرض لايقوم بالعرض أوردعلى من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لافي محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذافي شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

(قوله أورد على من جوزقيام العرض) كأبي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لافي محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ماينبه على مكان الضرورة وقد يكون منها مالا يحتاج الى التنبيه أيضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لاوجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ماذكر وكما فى الثلج فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزائهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهيولي والضوء فى عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الأعراض النسبية (قوله قال صاحب المواقف الحق التوقف) ووافقه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهي والغرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قبل فالاولى نقل مافى شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع أنه من القسم الثاني من قسمي الحصول فى الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر كان حصوله فى الحيز فى آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضاً كما فى شرح المقاصد قال الشارح فى شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ماقاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز أيضاً فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهي فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ماذكر من وجه الحصر انه جار فى العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله فى الحيز لايخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لايعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لايمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر فى الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول المتحيز في الحيز اما كذا واما كذا والايراد انما يتجه علي الثانى دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان فى العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان فى الجوهر فلا ايراد وبالجملة حاصل الايراد أنه ان أجرينا الوجه المذكور فى العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لايلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لايتفرع على ماقبله اذ لايلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لايجب في كون الشيء موجودا أن لايكون هناك واسطة فى العروض (قوله حتي يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لاينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفراده فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقي المتفرقان في حيزهما والهواء لم يبق فى حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) الاولى أي أنواع بسائطها كما فى شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ماذكرنا ووجه انحصاره لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالحاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانه اجمالا ان الحرارة تفعل فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لاتركيب فيه(١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لااختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما فى القاموس (كفوي)

فحصوله في الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لابالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لاتحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو

(طعم)

---

(١) قوله لاتركيب فيه قال القزويني وأنت خبير بان الحكم بعدم التركيب لايخلو عن اشكال

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أومنتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو إلى مايقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لايعرض الا للاجسام) أي ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا ينعدم فينبغي أن يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لاينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لامادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزا كذا في شرح المواقف (قوله لانواع الروائح) قال في الاطول وكان المراد بالانواع المفهومات المندرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكستلي) وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح أووصفها بما يدل على ملاءمتها للطبع أو منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد ان تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الأجسام والاولى لما عدا الاجسام بالاظهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لابد من حمل كلام الشارح على نفي الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلا منها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزأ من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي(١) أجزاء العالم أيضا غير حادث فان حدوث الكل لايستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضا يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أوجسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا أنه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ماسيجيء (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) أنما فسره به لئلا يكون الكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضا (منه)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضي سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزم استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تتمة دليل ذلك اللزوم ويبقي دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفي اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم يسند الحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لايخفى ان هذا المنع انما يتجه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلايتجه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق وأما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرت اليه الاشارة فلا ورود له ههنا كما لا يخفي وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة لا للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق فى سلسلة لاتجتمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني فى شرحه للعقائد وفصله كال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضاً فتدبر (قوله وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالى (قوله ويجاب بان العدم الازلى الخ) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الي الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثانى فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي فى أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل فى الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره فى شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهي كستلى (٢) (قوله بما لازوال له) ان أريد بمالازوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكنا أو ممتنعاً فلايتفرع عليه قوله فلايتصور زواله وان أريد مالايمكن زواله فتلزم الواسطة بين الشقين لجواز أن يستند بما لازوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لايلزم وجود أمور غير متناهية كما لايخفي وقال الكستلي فى الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلى يجب أن يستند بما يمتنع زواله فان علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الي القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهى سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق فى سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بامور)

(١) وقال الشريف فى شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة فى ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أو لا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها (منه)

(٢) لكن لم نجد فى شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق فى الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا المجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو ساب ذلك الوجود وأنت خبير بانه كلام خطابى لايفيد في مقام برهانى (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشارح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وههنا وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو ان الاعيان لاتوجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ)فيه أن منشؤ الاتجاه ليس قوله لانها لاتخلو عن الحركة والسكون حتي يندفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله المحشى الخيالى حيث قال لوقيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال آن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لوقال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقاً لهلما اتجه آن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معني قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً لما ذكره ولم يعكس وان جوزه المحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الآتيين (قوله يعني انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعني اشارة الي الجواب عما أوردوه ههنا من انه لايلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتي لايمتازا بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معني الامتياز بالذات الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق فى الانسان والصاهل فى الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ماذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداهما على الاخري قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغى فقال وبهذا التقرير ظهر ان ماقاله شجاع الدين ليس بسديد الا أن يريد حمل قوله لايمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر فى الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ماقيل ان الامتياز بجزء واحد يكفى ولايلزم فى التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعنى ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الي مكان آخر وكان فيه في آنين مثلا يصدق تعريف الحركة على السكون الاول فى المكان الاول وعلى السكون الثالث الذى هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثانى فانه يصدق عليهما كونان في آنين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لاواسطة بينهما في أنين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضاً (ك)

بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لايخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لاليثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معني قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان فى آنين في مكانين انها السكون في المكان الثانى بعد السكون فى المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه السكون الثاني فى المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا في جعل السكون السابق الذى هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا* ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان فى مكان آخر ولا يقال له الحركة

(قوله لكان السكون الاول) من السكونين اذا كانا في مكان ثان جزأ ثانياً من الحركة وجزأ أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكروأيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهوعين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما فى مقام آخر أوفى كتاب آخر فلابد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كمالايخفى (قوله لايشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين فيآنين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزوينى) أجيب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجوهر الفرد على نفسه فى حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهوليس يتحرك على الاستدارة حقيقة ولايتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذالوحدة معتبرة في كل موردو يحتمل انه لم يلتفت اليه هذا المحشى لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوحدة النوعية وذلك لاينافي التعدد الشخصي كما (قال القزوينى) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف فى ذلك (قوله لايوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره) لاصرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله مايعم السكون الثالث) أي فى مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرهما في ذلك المكان الاول امابأن يراد بالثاني ماعدا الاول أوبان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين فى مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً انلم يكن المراد بالكون الثاني فى مكان أول مايعم الكون الثالث يلزم أنلا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركا ولا ساكنا أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أوالسكون الثاني) كماهومقتضى ظاهر ماذكره الشارح أي فى المكان الثاني أو فى المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركبان منه) أي من الحادث وهو الكون الثاني في المكان الاول فى السكون وفي المكان الثانى فى الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الي الثاني أعني العينية (قوله أويستلزمان) ناظر الي الاول أعني التركيب (كفوي)

ولو كان السكون هو الكونين فى مكان لكان السكون الاول جزأ من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثانى الي المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ماينبغي لان فى الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الي ماقصده الآخر وبالجملة لايشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا فى المكان الاول ويرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين فى مكان أن أقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث وإلا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لايصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثانى يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الي اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لايكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثانى وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون فى حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لاتخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بان تكون فى أول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو أريد المدعي في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لاتخلو عن الحوادث

(المقدمة)

(قوله لايوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لايوجب تسليم حدوث الكل وأنت خبير بان التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر فى بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لايخفي ان السؤال من طرف الخصم فلايناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديما) يمكن ان يقال ان المراد انه لايخلو عنهما فى طرف الابد مادام موجوداً لاانه لايخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث مايشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي الكون الاول فى المكان الاول وذلك لان الحركة اما مجموع الكونين فالكون الاول شطر أول من الحركة وإما الكون الثاني في المكان الثانى فالكون الاول فى المكان الاول شرط لها فعلى كلا التقديرين تكون الحركة مسبوقة بالكون الاول والازلية تنافي ذلك وفي هذا التقرير رد على المحشى القزويني حيث قال ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة فالاقتضاء فى حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لايفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة اذ حاصله حينئذ ان ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها

(عصام)

بفرد ولا شك انه لايلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهي ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس فى محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لاتقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود ههنا اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لايستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيئه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لاينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يندفع بحمل الجواز فى كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعى وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لايوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولي فلان الجسم أوالجوهر لايخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز أو بالكون فى حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التى تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لاتخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لاتكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الاأن يتكلف ويقال المراد انها لا تخلو عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه انه لايثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة أوسكونا وهو كاف فى أنه لايخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى أنلا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاالخلا فى أول كونه عن الحركة والسكون * لايقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الأكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى (قوله تقتضي المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم (قوله وقد عرفت أن مايجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ماعرفت ان العدم

(قوله الواو حالية)هذا بناء على نسخته واما النسخ التي وقعت فيها كلمة يمتنع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواوعاطفة فتفطن ولا تمل عن الحق (قوله كالغزالي) انما قال كالغزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحليمى والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة الخ) رد على المحشي الخيالي

مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستنداً الى الفاعل الموجب انتهي فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وانه يمتنع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ماذكره الخيالي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السيالكوتي) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله اشارة الى تعريفي الازل) اشارة الى ان في عبارة الشارح مسامحة والمقصود ان الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه فى جانب الماضى (كفوي)

ينافى القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان كان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوي حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لايثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلايطلب من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والافلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفي فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولاحاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الي تعريفى الازل وهما زمان (لأول)

---

(١) حيث قال قوله حدوث الاعراض أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قال السيالكوتي يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقى الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث انتهي وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلا على حدوثها وحدوثهما يتوقف على حدوث الاعيان لكونه دليلا على حدوثهما ولو من حيث كونهما قائمين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثهما معلوما بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لايفيد هنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثهما والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لايخفى (منه)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم(١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تناهي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية فثبت انه لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بانه انما يلزم ماذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شئ يلزم ان

لا أول له أوزمان غيرمتناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحوادث غير متناهية يثبت للمعين الازلى واحد منها في كل زمان ولايدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الافى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق معحدوث كل من الجزئيات) فيهان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لابداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان

يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لايختلف مقتضاها فى الافراد متناهية أوغير متناهية وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام لو ثبت

الممكنات الموجودة لاالى النهاية فجميعها بحيث لايشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لايختلف مقتضاها فى الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ماصدق عليه الحادث انتهي وقد استوفينا الكلام فى حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناهيها) فيكون المطلق الموجود فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديما لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجد هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والايلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لايرد على كلامه اشكال أصلا انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثا مسبوقا بالغير الذي هو السكون الاول فى المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لايشذ عنه فرد حادثا مسبوقا بالسكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو أن القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهوحادث لانه حينئذ لايتصور سبقها لان في السبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارنا لها أو متأخرا عنها والمقارن للحوادث أوالمتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أى الجواب فهو رد له لاالنقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وان كان نوع تكلف لكن لايأباه سياق الكلام كل الاباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لاأزلية المجموع بمعنى عدم الاولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فان سياقه يستدعي ان المراد انه لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي فى رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها فيأخذ أيضا حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه انه لابداية لوجود المطلق)رد لقول القائل ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل اذ مقصوده انه لابداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وان كان كل واحد من الجزئيات حادثا فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وانما ذكر تنظيرا أوكشفا للمقام وبيانا لمنشأ غلط المجيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالمؤاخذة عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن احمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد انه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع (١٣٢) ماقال (صاحب بحر الافكار) ان القدم والحدوث متناقضان واجتماع النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لهما الف سبب وحيثية نعم اجتماع المتضايفين كالابوة والبنوة باعتبار الحيثيات المختلفة جائز فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه انتهي فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب)أي الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لاوجود للمطلق الا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشى الخيالي حيث قال وأيضا لوصح ماذكره لزم أنلا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ماقال (السيالكوتي) انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انه ليس كذلك (قوله واجيب) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لايمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيا لا ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لايقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا المجيب بشئ فانه لايندفع به النقض بل هو باق على حاله لان كل تقسيم يلزم أن لايتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ماذكر فى الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته فى الحكم اذ يلزم على تقدير صحته ان لايتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً اذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ماذكر وأن لا يتصور عدم تناهي المطلق لانه لافرق بين البداية والنهاية فى هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئى نهاية المطلق هذا ماتيسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى ينكشف لك المرام (كفوي)

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لابداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئى لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان أنه لاينتهى الى حد وليس بشئ لان كل نعيم لايتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً وللنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم فى القديم بالشخص وأما فى القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراده في (الابد)

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر فى حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لاسطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعى سطحاً في الحاوى وسطحاً فى المحوي المتحيز فلاجرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولوسلم) أي لوسلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضا اذ يلزم عدم تناهى الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهراً آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضا جوهراً ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسما كما هو الظاهر فاللازم هوعدم تناهي الاجسام كما فى تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تناهي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح مايشغله) فيه اشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفا على مذهب المتكلمين (وقال الكستلى) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم لما ان المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا فهو كاف فى الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو لمجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهوم الحيز انتهى ورد بان كل من القيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود فى الخارج وقيد الذى يشغله الجسم احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ماوراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله ففيه ان البحث) أى البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام فى نفس الامر كاذكره الا انه خصه السائل بها وذلك كاف فى التوجيه كما لايخفى (قوله ولايخفي ان ترتيب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبنى على مذهب الفلاسفة فى الحيز وظاهر ان الكلام مبنى على ماذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الايراد كالايرادين الاولين متعلق بالصغري (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والاوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئى لايصلح أن يكون محمولا (قوله تنبيها على زيادة وجوده) تعريض بالمحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعام وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهى واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والا فواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عز اسمه ولايجوز أن يطلق على غيره

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لاينفذ فيه أبعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفي أن ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هوالله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث مايعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفى الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هوالله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ماثبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتاً والعلم لايصلح لكونه نعتاً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيجيء بعد (ولي الدين)

(قوله امابمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الي تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لايحتاج فى وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لاالى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لايحتاج في وجوده الى شيء غيرذاته أواشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغيرذاته باعتبار سلب الحاجة فى صفاته اذلاينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الي شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرهما ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم وجوب الوجود (قوله اذجاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته وحينئذ لايلزم من بطلان كونه جائز الوجود أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته لجواز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته لازائداً عليه (قوله فلو قال) أى لو قال بدل قوله في الدعوى يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من غيره لم يرد عليه ما ذكر من جواز أن يكون وجوده عين ذاته اذ يلزم من بطلان كونه جائز الوجود واجب الوجود ويلزم منه أن لا يكون وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثا) كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والا لكان الوجود عينا في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لايتخلف عن الذات والتالي باطل اذليس الوجود عينا في الممكن وفيه نظر اذلايلزم من كون مقتضي ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضي الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالاشعري فلا (قوله فيكون ممكنا) أي فيكون ذاته تعالى ممكنا وفيه ان الممكن مايكون وجوده لغيره لامايكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لايصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخلا في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالى تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلا في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع مايصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدإ له فحينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثا لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعني انه لا يحتاج وجوده الى شئ بأن يرجع ضمير يحتاج الي وجوده ولا يحتاج الى تقييد شئ بغير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الي ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الي الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه لاصانع للعالم ولابمعني انه ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشئ منها فلايقال له موجود ولامعدوم ولاواحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولاخفاء في انه هذيان بين البطلان هذا * أقول كانهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لايثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لوكان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لايصلح علما على وجود المبدأ وماهو كذلك غير داخل فى العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح

(قوله قيل ان الملازمة الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله لاما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله لا يوجب) خبران (ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافي ما ذكره(١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لا في العالم باعتبار مانبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم فلايجوز أن لايكون حادثا اذ كل ماهو جائز الوجود فهو حادث بناء على ماتقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزويني نعم يرد انه لا يفيد الالزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديماً لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لايخفي اللهم الا أن يقال ان المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجب الوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود الخ لكنه مع كونه بعيداً غاية البعد كما لايخفي يكون الكلام حينئذ قاصراً اذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل في الكل الافرادى اذ يصدق عليه انه مما يصلح علما على وجود المبدإ مع ان

محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالى خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لاما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لايوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع مايصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كامر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدإ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدإ مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لامعنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ماقبل العلاوة اذ لا اقرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

العالم ليس اسماله كامر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فحينئذ لايصلح أن يقال ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى الكل الافرادى ويمكن أن يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من أجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو الكل المجموعى (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسماله) هذا يخالف ما سبق منه من ان هذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد مايكون العالم اسما له ثم انه لامحذور في كونه واحداً فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتي ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزم أن يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ماقبل العلاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق أن هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثانى على طريقة الامكان كما قال الخيالى وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثانى بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يعم

(١) في توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه فى القوة(ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكستلي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح فى أول المبحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعنى ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر أن يسند الى ماهو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان مايقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثانى من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريبا منه) فيه انه انما يمنعه لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لاقرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطيتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدإ فى التالي أو ان دخوله فى التالي فى كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدأ للاشياء باسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة فى شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال فى حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف(أ)على(ب)و(ب)على(أ) يتوقف(أ)ثانياً على(ب)و(ب) على (أ) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي فى مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لاحاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة فى نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء (وليس)

على الحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولايخفي أن مايقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ماهو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه اياه أن نقول اذا توقف(أ) على (ب) و (ب) على(أ) كان(أ) مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه فنفس(أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ)ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس(أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ)على(ب) و(ب) على نفس(أ) فيتوقف نفس(أ) على نفسها أعني على نفس نفس(أ)فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس(أ)ليست الا (أ) فيلزم أن يتوقف على(ب) و(ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس(أ)مغايرة لـ(أ)فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس(أ)ليست الا (أ) انتهي

(قوله فمن قال الخ) هـذا رد على المحشى لخيالى (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالى (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ماهو الاعم ممـا هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبين انه قد تبين ان التسلسل لازم للدور ومعلوم ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاذا كان هـذا الدليل اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كان اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين ان تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لايخفى (قوله يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الاشارة الى انه اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لان ما أجمـله الشارح على مايفهم من التقرير المذكور انما هو كونه اشارة الى دليل بطلان الدور بواسـطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو انه دليل على بطلان الدور أيضاً من غـير تشبث ببطلان التسلـسل فمراد القائل اما التعريض على الشارح لقصره الدليل المذكور على كونه اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الاشارة الى توجيه عدم تعرض الشارح لابطال الدور بانه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن ان يقال انما لم يتعرض الشارح لابطال الدور لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعـه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليـل المـذكور على ما قرره القائل بتوقف على ابطال توقف الشئ على نفسـه فان سـلم بطلانه لم يبق حاجة الى اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (مـلا زاده علي الخيالي) فتـدبر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والـكلام ههنا فى الثاني دون الاول والايراد بالاول دون الثانى ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على ان الخارج من جميع الممكنات من لا يكون الا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به اذ الخارج من جمـلة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالايراد المـذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وانبـات لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على مايستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) ان مبدأ الممكنات باسرها وكذا كل واحـد من آحادها لابد ان يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلانه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان مبدأ السلسلة باسرها لابد وان يكون مبدأ للبعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة

وليس باطلا وثانيهما انذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معافاكتفى بالذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلادور لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحـد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصـنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما

(١) (قوله حاصل الدليل ان مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو ان محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر فى الشرح وأما الثاني فلانه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان محدث السلسلة لابد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالايجاب) الاول للمتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولي الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لابد وأن يكون طرفا للسلسلة والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فحينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت ان مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى ان الدليل بهذا التقرير يفتقر الى ابطال التسلسل ويكون ابطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجد والسعي التام (قوله وبعض هذه الامور) لعله أراد به الوحدة لما سيجيء منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) ان أريد ان علته علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وان أريد ان علته علة جميع الاجزاء فمع كونه هذيانا لايستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل اذ لايصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة اذ لا تحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو انا لانسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد ومايقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون الشيء علة لعلله أيضا يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها (انما) بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من ان علة الجميع لابد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العلتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لابد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض أن علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفا والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التوراد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني انه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم ان تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العلتين فتأمل (كفوي)

يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدإ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لامحالة (قوله فتكون واجبا فتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولا لجزء من أجزائها كذا فى شرح المقاصد (قوله لانه لايجوز الخ) هذا الدليل انما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لايخفي انما ذكر لايوجب البطلان والتوارد معا وانما يوجب أحدهما فالمحذور أحد الامرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية

بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك مما لايجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد بكون فاعل الكل فاعلا لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا أنه بعينه يكون فاعلا لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لايخفى (قوله هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وان كان عام الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة فى غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ماسبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفي (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لايجري

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لايجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لايجري فى تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قائله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ماذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهي (ولي الدين)

فى تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري فى ابطال بعدين غير متناهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المملول كما ان قوله وفى ابطال سلسلة لاأول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لايخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لاأول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهيين وهوأن يجعل أول أحدهما بازاء مابعد أول الآخر باي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لايظهر الا في الامور المرتبة وانما نفى الظهور لاالصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى وذلك جار فى غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى تمام الدليل

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية فى كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد فى تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا في الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب { الغير }

حكم العقل بانه لابد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لايقع فالدليل جار في الاعداد وفى الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهي (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لامعنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة الينا ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة الينا بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ماعدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة المتكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل مايمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه ومالا يمكن لنا ذلك فلا يجرى فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفى امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لابد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لاخفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه مالا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالمنع مكابرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود فى أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دفعيا غير زماني فلا منع له عنه وتعلق علمه تعالى دفعي غير زماني ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لايجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لاتنحصر فى الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لايجب أن يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضى التناهى انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لامجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لقوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وبهذا اندفع ماذكره الامام) ماذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المرتبة بالطبع الحاصلة عند علمه تعالي بشيء تقرير الاول ان البرهان جار فى تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بماذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الي البيان لكن وجه اندفاعه بماذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وماذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خبير بأنه لاتدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على مافرض الخ) حمل النقض فى قوله فلايرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالي الخ من تتمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخري للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولي أكثر ثم أشار بقوله الا أن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ماهو الاعم من الاجمالى والتفصيلى ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الي مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالي ومقدوراته اشارة الي سند التفصيلى الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد فى الاولي مالا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتتناهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات مالايوجد بازائه شيء فى المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيأ أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل فى الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كماذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

---

(١) سجا قلى زاده فى بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أى أنقص من الجملة الاولى بمتناه (قوله قبل الخ) قاله المحشى الخيالى (ولي الدين)

المقدمة وهذا وان كان خلاف ظاهر العبارة الا انه أفيد وأوفق لما ذكره فى شرح المقاصد (١) (قوله والاوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الا أن يقال لايلزم أن تكون الجملتان المنطبقتان من جنس واحد وماذكره مجرد تنظير كمالايخفى (قوله أمافي المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه انعدم تناهيه ليس بمعني أن مالا نهاية له يدخل فى الوجود ولايخفي انهذا غلط واستدلاله بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لايثبت مادعاه بل يثبت نقيضه وبالجملة معلوماته تعالى بعضها موجود فى الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الابمعنى انهما لا تنهيان الى حد لايتصورفوقه حد آخر لابمعني ان مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم في الخارج ولافي الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهنى (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني ان الواجب على الشارح أن يقول يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار الخ) أي بقوله ان صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الا على الخ كمالايخفى فتأمل (قوله لان كلامنها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) القائل هو الخيالى اقول والاولى أن يجعل قوله ولايمكن أن يصدق مفهوم الخ اشارة الى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وان كان مما فرده واحد الا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار ههنا (قال قره كمال) ايراد

غير متناهية عندهم والاوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما وماذكره من أنه لابمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود انما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تعالى انما التعدد فى اضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا ينتهي ذكر الصفات لاينبت ومالا يثبت لايكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق فى اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسما لجزئي (حقيقي)

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لوصح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخري من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن احدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من ضعف واحد مرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالي أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهي (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ماحقق فى محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ماهو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الاواسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لاينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال فى تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر انه أحد لاشريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال فى الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام الجيدهو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين فى شركهم انتهي وأنت خبير بان مارجحه وجعله أولى أيضاً مما لاينبغي ايراده فى العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لايحتمل غير الواحد) فثبوت الوحدة له تعالي ضروري فلا معني لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جارفى الصفات الآتية أيضا لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلاحاجة الي ذكرها وذلك لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف مانحن فيه انتهي وأنت خبير بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك لاتوقف له على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيء لاينافي ماعداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر مايناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة فى صفة الوجوب آتيان في الآية الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة فى مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة إلابتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيهابان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة فى استحقاق العبادة أقول لانص في كلام القائل ان دفع التوهم فى الآية الكريمة أيضاً بماذكر ههنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذلايرد عليه ماذكره (قوله قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجودوالتوحيد ليس الاهذا القدر) هكذا فى النسخ التى رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعداثبات واجب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الاهذا القدرالخ (قوله لايمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لاشك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها انما تثبت اذا ثبت امكان الصنع لهما فالمناسب أن يقال لايتم إلاأن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الاأن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولايذهب عليك أنه لاتوقف على الاستلزام بل جواز الصنع وامكانه منهما كاف في المقصود كمالايخفي (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهورا لايستفادمن العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لابرهان التمانع مطلقا ولانه جعل الاشارة

حقيق لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافى الذات وهذا الوهم مع دفعه آت فى قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل فى المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والأولى أن المراد بالوحدة فى الآية الوحدة فى استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالي واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخري ولذالم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة فى صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبني على فرض التمانع أولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفي أن ذلك البرهان لايمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالي) أراد أن المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهورا ووجه الاشارة

(قوله ماذكره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أى عند المتكلمين والحكماء الخ . (ولى الدين)

اليه أيضاً مشهورا (قوله ماأشار اليه بقوله لايقال) حيث جعل هذا البرهان دليلا مطويا للملازمة المذكورة فى الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه ماذكره) الظاهر انه أراد بما ذكره ماذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ من المنوع الثلثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك المنوع تندفع بماذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الا أن يقال أراد انه يتجه أولا وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ماسيذكره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالي ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أن تجعل الاسناد الي المشهور اشارة الى أن لهم براهين أخر غير مشهورة كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لايطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاله (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفى المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار اليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمانع المشار اليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضي عنده لما انه يتجه عليه ماذكره وقد عرفت مافيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار اليه

ماأشار اليه بقوله لا يقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره بقوله لانا نقول والضمير فى قوله وتقريره راجعاً الى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار اليه بأن يكون ذلك التقرير تقريرا له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبماذكرنا يندفع مايقال الخ (قوله لما عرفت) من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لاتكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد(١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلقى الارادتين) يعنى ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لافي الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى لاتضاد بين التعلقين اذلاتضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذلاتضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتى) يعنى ان الغرض من نفى التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لايكون أمرا ممكنا في نفسه لجواز التنافى بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما الا ان التنافى بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافي التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذا كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفى وفيه نظر اذ التنافى بينهما يجوز أن يكون بحيث لايمكن اجتماعهما فى زمان واحد وان كانا فى محلين فحينئذ لايكون ذلك التنافى تضادا اصطلاحيا (٢) كما لايخفى فلايكون نفى التضاد حاسما لمادة الشبهة (كفوى)

ماأشار اليه بقوله لايقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لايطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولايرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أوبان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن فى نفسه اما أن يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمرا عدميا وقوله اذلاتضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتي

---

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثانى مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لايمنع اجتماع المتضادين فى محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فمن قال الخ)هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان أحدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فمن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلاحاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مرادكل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لايسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته

(عصام)

(قوله أى لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين)يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لايكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لاشك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلايتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاداصطلاحي فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يحتاج الي نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتي يتم الدليل سالماً من المنع فنفي التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحيثية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لاينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لايمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لايتم المقصود فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولاغبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لا بالغير من أقسام التقابل لكون التعلق مفهوما ثبوتياً فلا وجه لصرف التضاد عن معناه الاصطلاحي ولا لقوله المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد إذ المعنى الاصطلاحي وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شقي الترديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لايضر الشارح في شيء إذ لايزاحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كما لا يخفي فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لزم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولا أعم من أن لايحصل الامران كلاهما وأن لايحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معا وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز أصلا انتهي على انه لوسلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الي لازم الارادة والكلام ههنا في العجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم العجز عند التمانع ولاشك انه لامدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

---

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم العجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت بارادته فلاتدخل تحت قدرة الغير فلايكون عجزا ونقصانا يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال {منه}

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفي الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع واشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل)متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أوضده (قوله بخلاف ماإذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لارادته أى لارادة ذلك القادر نفسه ضده أي ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لامدخل له فى اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه اشارة الي منشأ غلط المانع أو يقال لعله قد اطلع المحشى على ان بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لارادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب ارادة القادر نفسه الضد فعلي هذا لو تعرض أيضاً لتنوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشي الخيالى لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) اشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السيالكوتى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جارفي هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني (١٤٦) صفاته تعالي لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالي فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعنى وجود تلك الصفات ومقتضي الارادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضي الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أولا يحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

> على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمى عجزاً بخلاف ماإذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لايسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لامقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقى الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلين على معلول (واحد)

مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من ان الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح اشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على ان أصل الدليلين متحد (١) وانما التغاير في بيان بعض المقدمات وذلك كاف فى صحة النقض أو الى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقى الترديد وكذا الكلام فيما سيأتى (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلا فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

---

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولا والكل باطل اما الاول فلاجتماع الضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجارى في الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الارادة واقتضاء الذات لامكن بينهما تمانع بان يكون تعلق الارادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولا والكل باطل اما الاول فلاجتماع النقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتغاير ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما فى شرح المقاصد وأما الثانى فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزم عدم استقلالهما المنافى للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزم عجز الاخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أوقادر وان أجيب عنه بان الحام القدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاخصوصية القدرة ممالايتوقف عليها الاستدلال إذ يكفى أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا *لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعنى قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلايوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة (٢) الكاملة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقاوم غير

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ماسواه لولم يكن واجبان والافهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولايمكن تأبي الممكن عليه وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا فى أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولي وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لمافيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم

واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المسطور فى الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معني لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل فى ايجاده وخلقه وبالجلة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالمخالفة له وتجويز ضده لاعن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لايوجبه أمر قطعي خطأ عظيم واجتراء جسيم (قوله فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعى) لايخفى أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ماتقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولايلزم منه أن لايوجب التوحيد أمر قطعي أصلا وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابع منها انه لو تعدد الاله فمابه التمايز لايجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهي وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لايكون قطعياً (قوله ينافي الالوهية)الظاهر ينافي الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أى احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان فى الوجود والصفات أوفي ايجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج فى الايجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ماتقوله قبل وقد عرفت ماعرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ماقيل ان اللازم هو الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

---

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي(منه) (٢)قوله مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في ارادتهم خلاف ماأراده الله تعالي (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظاهر وافادتها والتأويل فى مثله مذكور فتذكر (ولى الدين)

لماهو الاحتياج فى الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الخيالى بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي إمالما قال (السيالكوتي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام ههنا في الدليل العقلى والاجماع من الادلة النقلية فلا يجوز الاستعانة منه ههنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جعل الخ) هذا مبنى على جعل الاشارة فى قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعني الاتحاد مع مادل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعني الايماء والتلميح أي المومى اليه بقوله تعالى ووجه الايماء هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (البردعى وغيره) فلاوجه لجعل قوله واعلم

لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أوالامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظراً الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم فى ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه * وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لوكان فى السموات والارض آلهة كما فى الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما فى الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) فى سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) قال الكشاف لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز فى الممالك وللتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم

ان قوله الخ اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى (قوله وهذا) أى كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشاف فان قول الكشاف قلت لعلمنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الاية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لمدلول الاية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلمنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الامرين وهذا ليس الابيان لمية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لايخفى (قوله لوكان فى السموات والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلهما وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشي القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية ويلزم منه أن لايفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والايلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهي (قوله فافادته) أى افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشاف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين الخ (تكن) (كنفوى)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لايفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والالعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والالم يكونا إلهين وقوله فلادليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لايقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقريران أحدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لايستلزم وقوعه حتي يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لايضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من أن يشتمل علي دعوي ممنوعة لايمكن دفع منعها وان لم يكن المنع مضراً (قوله علي انه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله علي صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق علي العلاوة منع الملازمة فلامعنى لايراده بعينه في العلاوة ولايحتاج الى أن ايجاب عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال علي عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أي معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلامعني للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بمامضي من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثانى قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتي لايمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعى أو اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لاتدل الاعلى انتفاء الآلهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضى يثبت الانتفاء مطلقا إذ الحادث لايصلح إلها ولايخفي عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولاتتبع الاالدليل (قوله فلايفيد الاالدلالة على ان الخ)

(قوله فلا يرد أن ما سبق الخ) هذا رد على المحشي الخيالى حيث ظن وروده واشتغل بجوابه (قوله ويتجه أيضاً الخ) هذا جواب آخر عن السؤال بقوله لايقال الملازمة الخ (قوله بمامضى) أي فى قوله وان أريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد الخ وأنت خبير بان هذا التمكن ومامضى من كلام المحشي الخيالى في الحاشية وحاشيته وتقريره أحسن من هذا فليراجع (قوله قيل يمكن الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى

(ولى الدين)

(قوله يتجه عليه(١) ماذكر بعينه) أى ما ذكر فى ابطال كون الآية حجة قطعية وفيه نظر فان أحد شقي الترديد هناك أن يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام وههنا عدم التكون بالفعل فكيف يصح أن يقال يتجه عليه ماذكر بعينه على أنه لايندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى

(كفوي)

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير (منه)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ماإذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ماإذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع ههنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشنيع على(١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البابرتي فتأمل(٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم (قوله على انك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تغني عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بانه لايعلم منه ذلك وان لزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لاوجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القدم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خبير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بانه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين)قال في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن الترادف ناشئا من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسيما للمباين ظن والمعنى المشتهر للمباين المفارق في الذات مطلقا توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالمتساويين والاعم والاخص مطلقا ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقا كما انه اضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فبين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ماذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبنى على ما هو راى غيره كالسيد السند فتدبر

الاولى فلايفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لاوثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لايتم لان الدليل لايفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لايفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشهور بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على [illegible] والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

---

(١) قيل بل أراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيداً للمسئلة وتحرزا عن الغفلة اذ لاوثوق بالضمنيات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بأن المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم فى القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه فى زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضى زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضى زيادة العلم فالقول بجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدإ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله ومايقال الخ)هذا ردعلى المحشي الخيالى (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه انه ان أراد أن صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين يأباه بيانه المفهومين المتغايرين وان أراد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لاينافى غرض القائل وهو المحشي الخيالي (قوله واستقلاله به)أى استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لاينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لاوجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لايصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما الداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لايغني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لايفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكتف به) أي باثبات المبادئ (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله أخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لان العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الحي (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ماذكره من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم أعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قرره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بامكان الصفات فلذا صار صعبا اللهم الا أن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لاينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولا بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولامحذور فيه بار تي وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كمل الدين (منه)

(قوله)

(قوله انما يتم لولم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع فليعول عليه فى هذه المسئلة ابتداء هكذا فى المواقف وقال الشارح فى شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الصمم والعمى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها أوعن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة فى الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر والاوضح فى بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لاخفاء فى ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لايتصف بها فلولم يتصف البارى تعالى بها لزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعا ثم قال وأما الاعتراض بانه لاسبيل الي استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء فى ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فأي حاجة الي سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه أولايرى حجيته أصلا أويعتقد أنه لايصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح فى شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال فى أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أو باجتماع الكل أو عدة منها مع مافى كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاما أورده صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لالما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهي ولالما ذكره سعدى چلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى الي أنما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لايتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهي (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالي اذلو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولوجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ماقالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لاتتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح فى سمعيات شرح المقاصد حيث قال لاخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله تعالي عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى فى شيء منها كما لايخفي على من تدبر   (كفوي)

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لولم يجز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقي لانه ليس من إلهي لانا نقول تثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لايتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت

 (عصام)

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضا مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المنافى للوجوب كمالايخفي وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لولم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله الا أن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلا كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلا (ولي الدين)

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لايقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لايقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيداً مع ان هناك طرقا أقصر منها ماذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولاخفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لايقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لامعنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لافي مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لايفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لايعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ماذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لايكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ماذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أى الدليل على أن العرض ليس باقيا وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياما محالا كما لايخفى (قوله على أن القيام) أى قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لامعنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود للوجود بل المراد ان ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمرا موجوداً أو أمرا اعتباريا كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي (كفوي)

(١) هذا غلط ناشيء من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصورا على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الاول (منه)

(قوله وبهذا عرفت الخ) هذا رد على المحشي الخيالى (ولي الدين)

(قوله غير مطرد فى أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهي فغير مطرد غير واقع فى محزه والصواب غير منعكس اللهم الا أن يقال أريد بالاطراد ههنا المعني اللغوى وهو الجريان والشمول لا المعني الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن فى حاشيته على الخيالى) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدوانى في شرحه للعقائد العضدية ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفي جميع الخواص للجسم عنه ولا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهي (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعني ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكيم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكيم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لايراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ماهو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكيم (قوله فتأمل) وسيجيء تأويله عند قول المصنف ولا يجرى عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لايكون جزء جسم)وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أى مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لابدله من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الي بيان مقدمتين احداهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لايمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كما لايخفى (قوله ويمكن البيان) أى بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزأ له بالفعل أولا فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر الا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل مايصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثانى للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف الباري تعالى) يعني لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لاتقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معني ولا مايطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لايصح مجملا لهذا التفصيل لانه لاتفصيل في نفى مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ مايصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لايتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده أن الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

(قوله أن لايكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لايلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود متباينة أو متخالفة الى المقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لايوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلازم تكون كلة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لاجل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلازم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فحينئذ لايحتاج الى التقدير فحينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان فى غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لافي موضوع الخ) يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافى موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لاينبغي الا كتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ماذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي فى الاذن اطلاق لفظ اللزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر)من

(وجوه)

(قوله يعني ان المنع) عن كون الواجب تعالى جوهراً (قوله فانله معنيين) حمل كلام الشارح على ان للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لافي الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولا * وثانيهما الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا في موضوع وجعل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلالا على هذا المعنى الثانى وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه أن للجوهر عندهم معني واحدا وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذى لافى موضوع ومرادهم الماهية الممكنة الخ بقرينة انهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى ماذكره فى شرح المقاصد فى صدر المقصد الثالث فى الاعراض حيث قال الموجود فى الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والافالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والافعرض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافى موضوع) هذا هو المعنى الذي لامنع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهراً عندهم (كفوى)

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزدياة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف فى غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لايتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه فى نظائره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الأمور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفى الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم * بقي انه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لايكون للبسائط (قوله ولا معدود) لايخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لامحدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء مالايحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء مالايكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولاشك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلا (قوله وان اكتفى بمجرد التصادق) بين المترادفين حتي يكون الاعم مرادفا للاخص وان كان هذا توهما بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفا للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضا فلاوجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لاوجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفا لبعض بل لازما فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفا وفى بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن الشرعى بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشئ موهما للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ماذكر من الترادف واللزوم (قوله يشعر بانه جعله صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الي أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تجيء لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني فى الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا ينافي ماذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء ثجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوى المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني أن صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح تثير سحابا ذا رعد وبرق (كفوى)

(قوله مراد من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله يؤول الى واحد) فان هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار يعني انه يكون ما صدق عليه هذه الثلاثة أمراً واحداً (قوله هذه الامور) مفعول ايهام (قوله وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي) قال اللاري في حواشيه على شرح الهداية في الحكمة العقل اذا حلل امتدادا معيناً بمعونة الوهم الى أجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضياً عقلياً انتهى (قوله وبالتجزي كونه ذا أجزاء) لا وجه في التفرقة بينهما بل المناسب حينئذ أن يراد بالتجزي أيضاً الكون مضافا اليه للجزء (قوله نفي اضافة البعض اليه) أي نفي ضم البعض اليه ونفي ضم الجزء اليه (قوله بقي ان قوله الخ) حاصل كلامه أن قوله لان معنى قولنا الخ تعليل لتفسير المائية بالمجانسة أي انما فسرناها بها لان معنى قولنا الخ وقوله والمجانسة توجب الخ دليل على نفي الوصف بالمائية ومرتبط بقول المصنف ولا يوصف بالمائية .(قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى (للسؤال) ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كما لا يخفى (كفوي)

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزي والتركب يؤول الى واحد وكأن الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فماله أجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدوداً ومعدودا مستغني عنه (قوله(١) أي بالمجانسة للاشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على انه لا يسئل عنه بما لانه إما

(١) قوله أي بالمجانسة الخ قيل المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب وذلك بناء على ان ماهو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوى أقول المعتبر في الماهية وجواب ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجردا للقدم فالتركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء بأنه هو يجاب عن السؤال بما هو ولا خفاء ان المراد ماهو الذى يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في التبصرة على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ماهذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال أيضاً الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من أي جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبي منصور الماتريدى انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما في شرح التمهيد منه

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لايناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال فى جواب مازيد الكريم ونحوه وأثبات بطلان التركيب العقلي لايسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) فى شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتى وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلاوجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولاوجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا في مكان تصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة النفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان فى أثناء تفسير التمكن * وههنا بحثان * أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هوالبعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده فى بعد آخر وهو بعيد من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم * وثانيهما ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها فى البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح * وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعني مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعني فليس للتمكن معني واحد بل معان بحسب معاني المكان فلايصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لاخلاف فى مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف فى وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

(قوله والتمسك الخ) رد على المحشى الخيالى (قوله ومن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالى
(ولي الدين)

(قوله ردا على المجسمة) ويحتمل أن يكون ذكره للتأكيد فى نفي كونه تعالى في مكان كما في نحو رأيت بعيني وسمعت بأذني {قوله متوهم أو متحقق} الظاهر أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني ويحتمل أن يكون صفة لكليهما على طريق التنازع كما قال (القزويني) فالمعنى نفوذ بعد متوهم أو متحقق في بعد آخر كذلك (قوله بمعني مماسة السطحين) لا يخفي أن هذا المعنى للنفوذ بعيد غاية البعد (قوله والنفوذ) مبتدأ خبره قوله بهذا المعنى (قوله فلايصح تعريف واحد له) هذا السلب مع ماذكره فى تحقيق المقام أحدهما يكذب الآخر كما لايخفي على ذوي الافهام

(١) ولذلك عرف غير الموهوم وأحال تعريف الموهوم على المقايسة (منه)

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من أفراده فتأمل(١) ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أوموهوما * اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول فمكان الحيوان هوالارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لومنع جسم صغير جسما كبيراً عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لايجوز أن يزيد أوينقص بل يجب أن يساوى المتمكن ولو حمل نفى التمكن على هذا المعني لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) فلو نفي التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لامخالفة في مفهوم الحيز كما فى مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أوالبعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعني ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتي لايجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل متحيزاً لم نجده الافي كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معني الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز(٢)) هذا انما يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لاقدم لما لاوجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وإنما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلى متحيزاً والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز فى كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوى الحيز الخ) قبل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب *ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والالجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي *ثم يلزم التجزي لكن الكلام فى لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه *ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي أوالتجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فالمبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولوكان الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن فى جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفى المكان والجهة معاً أشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفى المكان انما يستلزمه لوكان الجهة حد المكان أونفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان أونفسه

---

(١) وجه التأمل الاشارة الى انه يمكن اتمام الاستدلال بأن يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى الخ

(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) فى شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز وجود لامتوهم أقول هذا هو اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز علي ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن النزول هنا كالارض وهى المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالي فى مكان أو متحيز وعند المشبهة متمكن علي العرش ومتحيز فالظاهر ان المقصود من نفى المكان والحيز تقرير مذهب هؤلاء

(فنى)

(قوله قبل هذا الترديد الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله والالجاز أن يساوي الحيز الخ) فلا يصح قوله فيكون متناهياً بالنسبة الى التساوي (قوله يلزم التناهي على تقدير الزيادة) فلا يصح القصر على لزوم التجزي على تقدير الزيادة فهذا اشارة الي المعارضة على قول القائل ثم ان هذا الدليل مبنى على التناهي يعني ان لكم دليلا على ابتنائه عليه ولنا دليلا على عدم ابتنائه عليه (كفوي)

(قوله أي لايعين وجوده بزمان) هذا أولى مماقيل أي لاينتهي أولايتغير بمرور الزمان أولايوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه فى الحركات والسكنات فان شيئاًمن هذه المذ كورات لايناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لايخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى التعيين أوفان جريان الشيء على الشيء ليكون الشيء الاول مرجعا الضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لاتعلق له به) أى بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) اشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان و بين مالا تعلق له به لينكشف عدم تعين الاول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لاموهوما كما هومذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهوباطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شيء وان كل معينين فيهما فى أمر مامعا فذلك الشيء الذى فيه المعية هوالوقت الذى يجمعهما *ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الي مايقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك ممالايشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتا ولذلك تعا كس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس والتوقيت انتهي (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

فنفي التمكن لايستلزم نفيه (قوله ولايجرى عليه زمان(١)) أى لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعني تعيينه له *منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معني جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أوضربة فتعين به ماقصدت بالفعل *وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أوعلى طرف الزمان وهوالآن والاول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون و بين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لايوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لايجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد ويكون الشيء الثانى زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت* ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخري لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولايجري عليه زمان) أى لايقدر بزمان ولايعلم به كذا نقل فى الحاشية عن صرة الفقهاء وفى شرح التعريف للفقيه القنوى شارح الحاوى أى لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعني انتهي وقال شيخى المولى الجاجرمي أى لايتغير بمرور الزمان من حالة الى حالة كما في الممكنات* أقول فى الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أى يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أى ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أوذو حال أوموصوف فالمعني ان الزمان لايوازن وجوده تعالي ولايماثله ولايصاحبه ولايناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لايخفى على من له قلب (منه)

(قوله بل أراد أن هذه المسـئلة متفقة) فيه انه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الابعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف فى معني الزمان فـكيف تكون المسئلة متفقة بينهما* اللهم الا أن يقال الـكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لـكنه لا يتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة فتأمل(١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء لبعده لفظا ومعنى (قوله والواجب فى كل بمعنى) يغاير معـنى الآخر فهو على الاول بمعني ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعني الذات الواجب الوجود(قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثانى(قوله أو واجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول

أولى كما لا يخفى (قوله المبالغة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فمنهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الـكرامية الا انهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما فى المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعانى الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل مخالف لقواعد النحو. اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الـكلام مبني على حمل العـرض فى قولهم ليس بعـرض على المعـنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوى لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معني ما ذهبوا اليه ان الواجب تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بباق وهذا يفيد سلب العرضـية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما تركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركب أولى بالاشـعار وان أراد انه يشعر بأنه

الفلك الاعظم* واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين ممـا ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد فى اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بمـا ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة* ولك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعينه (قوله قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق والواجب فى كل بمعني وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه* والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات* والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف* وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الابلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لا وجه له* والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي * والتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقـائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ما ذهب اليـه المشايخ من ان معني العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى* ولا يخفي ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعني اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهـكذا الـكلام في كون معني الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان فى قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الـكمال أو لا* على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الـكمال لا يوجب نقص الـكل مع اتصافه بصفات الـكمال* وقد يقال وجـه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الـكمال لا يجب تعـدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بانه دليل مستقل لباب

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتمام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لـكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى(منه) (٢) وأنت خبير بأن اشعاره بانه دليل آخر للتنزيه عن التركب أولى من اشعاره بمـا ذكر (منه)

التنزيه وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم*وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص*وكون الاضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه*واعلم ان قوله لادلالة على ثبوتها لها معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات*وقوله للمحدثات خبر لا اصلة الثبوت والالبق لا بلا خبر*وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ماذهب اليه المشايخ*واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين*لكن لايدخل في عدم الابتناء ابهامها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لايخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة*على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفي المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي فى ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضى التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء أي لايماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهي المشاركة فى الجنس ونفي المشاركة فى الكيفية لان نفي المماثلة افاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثا) تشنيع على المحشى القزويني حيث قال فى كونه حادثا نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لا مختارا حتى يكون الاثر حادثا (قوله لانه) أي كونه حادثا (قوله لا يغنيه عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الاغناء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقا فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزا لا متمكنا) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله الخ) فيه انه داخل في قوله والصورة*على ان نفي التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فمؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بماصدق عليه واستدل عليه فى المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي مالا يحتاج وصف الذات بها الي تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلي هذا ينبغى أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد يسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود) أى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافى ماصرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتى ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضاً دليل عليه والظاهر فى قوله والظاهر انه لامخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد نفى المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أى وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغى تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغى أن يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أوالعجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لايخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى أنه لايجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله فما قيل الخ) هذا رد على المحشى الخيالي
(ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية) أي في جميعها كما يقتضيه السياق وقد صرح به فى شرح المواقف قال حسن جلبى فى حاشيته على شرح المواقف قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك فى جميع صفات النفس ومن جملتها التماثل على ماصرح به فى موضعه فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخري بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور انتهى (قوله الى تعقل أمر زائد) قال حسن جلبي فى حاشيته على شرح المواقف قيل أي غير هذه الصفات وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر انتهى

أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شيء لايخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لامخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيئاً لانه لايعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافى اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معني الايجاب وكانه حمل القدرة على المعني المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين* وقوله لايعلم بالجزئيات الاولى لايعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق *والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضى مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدوراً له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهى مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات* وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه* ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون أيضاً وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم فى ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفي فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكمات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي فى شرح التجريد والمحقق الدوانى في شرح العضديه وابن خواجه فى التهافت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا فى الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي فى التهافت الحكماء فى هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربى في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المغاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولى الدين)

(قوله لكانت حادثة) لما مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري (قوله فنبه على انه الخ) أى نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالي على انه لايشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لايشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلا وفرعا (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أى لمفهوم اسم الله (كفوي)

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك)لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراً له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه ثم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادراً عالما صانعا معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية)هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

(قوله فاندفع مايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وأنت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لو كان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي* وأنت خبير بان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد لايدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلابد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف)أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الابهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبا بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويج فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية*

الفقه فقه أبي حنيفة وحده* والدين دين محمد بن كرام*

ان الذين أراهم لم يؤمنوا* محمد بن كرام غير كرام*

انتهي فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي (١) (ولى الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية

---

(١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصا فيما ذكره الأبهري والرواية بانه في ترويج أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على انه لا منافاة بين ترويج أصول الكرامية و بين قصد الشاعر الذى ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويج في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضا لا فرق بين شرح الابهري وشرح السيد في انهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الابهري فتدبر فيه السيد الكفوي(منه)

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابهري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا لما قيل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

الكرام لى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معني لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعى أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الي أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتي يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولي أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذى ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الي الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا * لكن في قوله

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم بعضهم كما سيجيء من الشارح رحمه الله والغرض تحقيق المقام أو التعريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت ان هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقى الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لانه يمكن أن يقال الخ) أنت خبير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه فلذا لم يلتفت اليه القائل المذكور أعني المحشي الخيالى بل تصدى الى توجيه الاشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح على ان معنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار عليه في الذكر الصريحي وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أصلا كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لا هو) قال القزويني وقد يقال ان نفى العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لا هو ولا غيره جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفى العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهي (كفوى) (١) كذا بالاصل فليحرر

ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لولم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية*والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبوداً وخالقا وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف اما على ماذكره فلاموجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به*فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لاينبغي أن يكفروا مالم يلتزموا فعلم ان إكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة*ولا حاجة الى الجواب بان آية إكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعتها لان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لايستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ماقيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لايرد عليه انه لايلائم جعل القدماء ثلاثة اذلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لامعنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لاتوقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

(قوله أما على ماذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أي دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولى الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خبير بان دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالعينية انما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له في الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلا فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمين كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم الا ان يقال يفهم ذلك المنع من قوله ولكن لزمهم ذلك بناء على انه لا تكفير بلزوم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه بلزوم الكفر لا يكفر فتدبر (قوله فلا يتجه) تفريع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) المجيب هو المحشي الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

منع

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الخ) هـذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذكره) خبر الكون (ولى الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين مآل قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

للنقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الي غير ذلك متعددة) يناقش فيه * أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد مايقع في العد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ)يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولى الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قوله وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره يكاد لا تساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه بجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الامتعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهي فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا النظر الثاني بانه يمكن أن يحمل المنع في قوله ولقائل أن يمنع على المعنى الاعم له فالمعنى ولقائل أن يبطل توقف التعدد فحينئذ يكون ابطالا للسند وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه

 (عصام) ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعني جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر آبادي)ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هـذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشى الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة انما ندفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذى زاده هو المحشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكثر القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأنيث باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر لوكانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضاً بمعني السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها *وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهوسلب سلب هوفيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن فى كون قوله وهي لاهو ولا غيره فى الظاهر رفع النقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من اللا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهولاهوولا غيره لان لاغيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لايغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى أن لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز *وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ماذكروا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لايمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ماذكره لزم أن لايمتنع (تعدد)

قال (الدباغى) فيه انه يستلزم ان لايصدق هذا الكلام اذا لم يكن فى الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عاريا وأخرج قولنا مافى الدار غير زيد مخرج الجواب عمن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل فى الدار شئ فكان معناه حينئذ مافى الدار شيء غير انسان لانه لو كان بد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لامحالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول انتهي أقول فيه نظر فان المراد بقرينة السؤال مافى الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيداً في أمثال هذا المقام انما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك فى صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي فى الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب { بحر الافكار } هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتي ورد (السيالكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشى صلاح الدين (كفوى)

(قوله فعدمها عدمه) هـذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عـدم العشرة مستلزم لعـدم الواحـد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مسـتلزم لوجود الواحـد الذي هو جزؤها وليس المراد انّ عـدم العشرة عـين عدم الواحد وان وجودها عـين وجوده والا فلا يتفرع على ماقبله كما لا يخفي وقيل والا فـيرد عليـه ان تخـالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهي ولعل قول المحشي فى ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فـكون عـدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد ممالايقبله العقل على انه يرد على الثانى ان قوله لان وجود الـكل الخ لايستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون فى اثنين منها أو فى ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفى قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الارادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لامخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العـدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحـدثة (قوله أن هذا) أى كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على اطلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة) أي فيتم ما ذكر في الصفات المحدثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البحثان المذكوران اما الثاني فظاهر واما الاول فباختيار الشق الاول من الترديد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الـكل فان قيام الجزء بدون الـكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتى فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزمت المغايرة بين الجزء والـكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلاوجه لايراده ههنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لوسلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لاتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بها رأساً ان حمل(١) الـكلام على رأيه اذ مادة النقض لابدوان تكون من المحققات

تعدد القدماء اذلاتكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فانذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمرواحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحدما أى واحد كان وإما فى ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لـكن وجودها وجوده لامطلقاً بل فى ضمن جميع الآحاد لان وجود الـكل وجودات الاجزاء كلها لاوجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعني أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لالوجودهما لانهما ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لايقال فيـه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصـفات المحدثة فى ذلك * وثانيهما ان هذا لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحـدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الي الـكل فهو بعينه ماذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

---

(١) والحمل قد يكون ايجابا وهو الحـكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحـكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحـكم بأن هـذا ذاك للقطع بان هـذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتدبها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض أرض والسماء سماء شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وانما قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ماوقع في كثير من النسخ

لاتحقق عندالاشعري اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ)* لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد *لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الاخير *وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت مافيه *وجواز وجود الذات بدون الصفة لايتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لايمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة *بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لايتم اذ كثيراً مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلاوجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لايجوز أن يكون مرادهم الخ) لايصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق *الا أن لايحمل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم *ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود *ومايقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لايستلزم دعوى كفايته فيها *نعم يتجه انه لاتتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعني لانه من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لاتكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ما روى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الاخير) اذ الجزء الاخير لايتصور وجوده بدون الكل فلاتلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت مافيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله ان قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من ثمة مايقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لايغاير الكل عند المتكلمين فاشتراط التغاير كاف في الافادة وأنت خبير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لاهو ولا غيره الى ماذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

فحينئذ لايصح توجيه كلامه بان الجزء لايغاير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح (الواحد)
(قوله لا على التغاير بحسب المفهوم) فيه ان التغاير ذهنا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

الواحد*فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفي مافيه اشارة الى أن لافرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف بعد جعل الجزء غيرا من الجهالة ومايقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لايقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لاتقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لايعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم*وأخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات أزلية*وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لاالعلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً*وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لوكان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلى تعلقه بما يجب أن يعلم فى الازل أيضاً أزلي، إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لايقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لايوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ماليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لايوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك فى اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير فى المقدور ولاينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزلى أوحادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعني انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لايزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذلوكانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالي بالحياة وصفاً له بمجال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ماذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ماتوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف فى تفسير آية الكرسى انه لايصدق تفسير

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستغناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجبه فى قولنا وله العلم والقدرة مثلا (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لتعلقه بالممتنعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أى صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بانه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة الشاملة ترجيحا بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ماذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها للتنبيه الخ)قال (السكتيلي) حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان الفصل بينهما بالحياة دليل المباينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشتي على الخيالي) بان هذا انما يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره لاوجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفريعية (قوله باطلاقه على القوي العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لايدل على صحة أطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة أطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال (السيالكوتي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ماذكر انتهي فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي إشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينبه على ان مشتقها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله تحرزاً عن التحكم)هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لامدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فحينئذ يجب أن يقتصر على ماورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بانه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو مايتبعه من قوة الحس والحركة أوغيرهما لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فيدرك بها ادراكا تاماً الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لامجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لاينكشف المسموع به انكشافاً تاماً * ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا* والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبوالحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الاأن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر ولايخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقي المحسوسات ولامندوحة عن اثباتها تحرزاً عن التحكم الاأنه لمالم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

---

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهى. (منه)

(قوله لولم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله انه لايجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجوازهو الحق فارجع اليه(قوله قدم المحسوسات) هكذا فى النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التى فى أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة فتثبت على ان استواء النسبة فى التكوين غير مسلم عند مثبته لأنه لو كانت النسبة مستوية عنده لايحتاج الى اثباته بل يغني عنه القدرة واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتأمل (ولي الدين)

وقوله لاعلى سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لتغيبهما عن الحس ولايغيب المحسوس عنه تعالى*وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذلامدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس* بل ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولايبعد أن يقال جعله مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع مايتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لاعلى سبيل التوهم في موقعه *ومما أشكل علي وأرجو من الله أن يفتح علي الجواب لولم يكن الصواب أنه لايجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه جري عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لايجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لايوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا(قوله ولايلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لايخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الابعد وجود المسموع والمبصر فمايوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده*الا أن يقال أراد انه لايلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلي وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة فى الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحي الاشارة الى انه لابد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولاللتخصيص بالحياة اذلابد من العلم أيضاً*والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين*وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لايتم بل لابد من أن يضم اليه

(قوله وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا) لما مر منه ان أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لايزال (قوله الى انه لابد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشيئة فى الاحتياج الى الحياة (قوله ولا للتخصيص) أي ولا جهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لايتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئا من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشيئة

(قوله ووجه ماذكره) أي ماذكره الشارح بقوله وكون الى آخره.(قوله والعود أحمد)في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد

(قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه ان نسبة الخ) فيه طعن المحشي الخيالي حيث ذكر الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه ههنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد انتهى يعني ان ماذكرناه في هذا الهامش من الحكم بان استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في الاصل الحاشية ثمرة البدإ فيها والعود احمد من البدإ وثمرته أجود فخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الامثال يضرب فيما كان آخر الامر أجود من أوله في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد*

(قوله فلو ضم اليه) أى فلو ضم استواء نسبة العلم الى استواء نسبة القدرة فى الدليل المشار اليه بان يقال مع استواء نسبة القدرة والعلم الى الكل لاستغني عن ذكر قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وكان الدليل أخصر وأجود (قوله ووجه ماذكره) أى ما ذكره الشارح بقوله وكون الخ (قوله لانه)أى لان علمه تعالى بالوقوع تابع تعينه بالاضافة أى تابع لتعينه للوقوع (قوله وتعينه) مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بان تعلق الى آخره) حاصله ان اللازم من استواء نسبة الارادة الى الكل انما هو ترجيح أحد المتساويين أى ايجاده من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع كما في مادتي الهارب والعطشان وانما المحال ترجح أحد المتساويين أى وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال السيالكوتي) هذا الجواب لايجدى نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن الايراد المذكور الا بان يقال أن تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية والتعلقات أمور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلم عنده بل يثبته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع(١) ووجه ماذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه*والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات* وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضاً الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل*وأجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لايريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدّها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لايوصف بها ورد كونها أمراً بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر فى أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهى بالنسبة الى الكل على السواء لان

(١) هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

هذا

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلا على نبينا ومبينا لشرائعنا
(قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم وانما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فما ذكره خلط مذهب بمذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً انه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لايدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لاينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر مايدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصداً الى اظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

ان يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالاثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر ان ذات الخ) يعني ان ظاهر ذلك البيان يقتضي ان يكون ذات فرعون وهامان مثلا قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر انه ليس كذلك وفيه نظر اذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الاصلية والاعراض التي يريد المتكلم اثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لاحصر في هذين الامرين بل يجوز ان يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

 (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع الى صفة العلم أو الى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الاعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده المخبر الخ) يريد ان المدعي ههنا انما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الامري للارادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر مايدل الخ (كفوي)

(قوله لايقال جرى الخ) قال سيد المحققين فى حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عـدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبـد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشـارك النهي الامر فى إن المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهى فعل مخصوص هو الـكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعـله بعضهم وذهب جمـاعـة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عـدم الفعل وهو مقـدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وقال هذا المحشي المدقق فى حاشيتـه على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلة لا للنفي والعدم واما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوبا بالنهي فمندفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوبا يكون باعتبار بقائه مطلوبا نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيـه هين انتهي فاحفظ هذا فانه سينفعك فى جواب لايقال (قوله وفيه مافيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشـتراك بين الشيئين فى شيء لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهي بعد قوله يأمر (وتواتر)

بالمقايسة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الـكف فالنهي أيضاً كالامر في ان فيـه ارادة فعل * لانا نقول على هـذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهي * وفيه مافيه تأمل تعرف * وما يقال ان ماذكر لايدل الا على مغايرة الـكلام للعلم اليقيني لا للعـلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لايتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الـكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العـلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانـكار الـكلام الذي ثبت فى شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلامحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهـد لايفيد اذ ليس اثبات الـكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الـكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما اسـتدل به على مغـايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صـيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثـله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعـذر فى ضرب العبـد من يأمره بما لا يريده لئـلا يمتثـل فيعـذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لايعذر فى ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله انى زورت فى نفسى مقـالة) أي قومت وحسنت كذا في القـاموس وفي الاستدلال به وبقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الـكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الـكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفـة الـكلام بل اجماع الامـة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع

والى هـذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفا (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضا المحشى الخيالي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفيه مافيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح فى شرح الشرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلا (قوله لايعذر فى ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كفوي)

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام * على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لاتجتمع أمتى على الضلالة وصدقه لايتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لايقال لم يثبت الا انه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لاينكر وجوده الكلام ولذا لايرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لامانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقى الصفات * ولك أن تجعله فرعا لجميع ماسبق (قوله ولما كان فى الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسى ونفى كونه مخلوقا ألاترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم * وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر ان كلامنهما يغني عن الآخر ولايخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

(١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولاخفاء فى أنه لزيادة النزاع اه

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلما وهذا من تمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور واشارة الى صغراه فحاصل الدليل انه تعالى متكلم بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام اذ لامعنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الايمان بوجود الى آخره) لايخفى ان ثبوت الشرع فى نفسه لا يتوقف على الايمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار اليه الشارح فيما سبق نعم الايمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الاجماع)أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشى صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بان القرآن يعلم أولا ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو يدل على القرآن القديم أي الكلام النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلا وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم انما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهى وأما أن ذلك الكلام صفة له فلايصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (قوله الخصم لاينكر الخ) حاصله ان البحث ههنا انما هو فى كونه تعالى متكلما وان الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه ههنا اذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله اثبات الكلام النفسي) فيه ان اثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على ان عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز ان يكون بيانه لخفائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لاينافي النزاع فى ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير ان القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لابد لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فالمآل الى ماذكره الشارح (قوله ولايخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوى أو اللغوي (كفوي)

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشى الخيالي (قوله فالمقتضي) هكذا في النسخ والصواب فالمنقضي (قوله والكلام مطلقا) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولى الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال(السيالكوتى) فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال فى شرح المختصر العضدى في مسئلة لايشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهي كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لايوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاريء والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارىء لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالي ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أى قوله القائلين (قوله يغني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً من ان المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لايكون الا كذلك ان أريد انه كذلك فى نفس الامر فهو لايستلزم الغناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداعلى الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهوممنوع (قوله والازلية تغني الخ) وفيه أيضاً مثل مامر آنفا (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لاتنحصر فى عدم مطاوعة الخ) فلايحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعم من أن توجد الآلة ولاتطاوع ومن أن لاتوجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعنى انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه (عليه)

لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام فى محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالمتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالمتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولي لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم ان ترتيب القيود فى كلام المصنف على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالي يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغنى عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات * فالاولي أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة فى قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذى هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لاتنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطرى فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعني طلب الدليل

---

(١) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معني لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لايتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه* على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء* وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهو منزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضاً* وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لايكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لايليق الاعلى قدر الضرورة * والاولى أن يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلاتستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لايصار اليها الا بالدليل ولايخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لايوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها) اعلم أن ماتقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لايزال* وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها* وأجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ماقيل إن ماسبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لايمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل* وههنا أبحاث* الاول ان هذا السؤال لايخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك* والثاني ان ماذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلايمتنع وجوده بدونها اذ لايلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام* والثالث ان توجه السؤال لايختص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولانهي ولاخبر ولايمكن وجود العام بدون الخاص* والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال أشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام والاجمل الاقسام أنواع الصفة شخصية مما لايقدم عليه أحد بل لايجعل المأخوذات بالاعتبارات أقساما للشخص فلايجري في سائر الصفات* وعن الثاني بأن الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها* وعن الثالث انه أورد

خارجا عن المبحث لايحسن قوله صفة منافية للسكوت إذ الكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت وان أريد به الكلام مطلقاً أو كلامه تعالى خاصة فلا يصح قوله والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلة لان كلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه تعالى عن الآلة فتأمل (قوله بما سبق) متعلق بالاستغناء وقوله من ان السابق بيان للدفع المشار اليه (قوله ويمكن توجيه آخر) أي ويمكن توجيه قول المصنف والله تعالى متكلم بها على وجه يندفع الاستغناء عنه بما سبق بتوجيه آخر غير ما أشار اليه الشارح بقوله يعني أنها صفة واحدة (قوله والاولى أن يقول) بدل قوله ولانه لا دليل ولادليل على أن يكون من تتمة قوله لما أن ذلك أليق ويكون المجموع دليلا واحداً (قوله ابن سعيد) شهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام وهو أحد أئمة أهل السنة قبل الاشعرى هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب انما هو على سبيل التمثيل والمراد وشيء من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيتها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبرا أولى من كون الخبر طلباً كاينادي عليه تعليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر مثلا يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلا (١٨٢) من تضرب انما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فبين المقامين منافرة وأيضاً كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياهما وذلك لان الامر والنهي لكونهما انشائين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهي وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله ومن فوائد ماذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لانفسها فلا يلزم للامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب انلم نجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كافعله الشارح حيث قال يعني انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تعريض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفهاً بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفها أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد   (كفوى)

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام * وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبراً مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا إخبار عن العقاب على الفعل * ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما * وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال * ولا يخفي ان ماذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة * على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبراً اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام * ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

(والجواب)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى أعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولى الدين)

(قوله والجواب التحقيق الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيق وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ماذكره في هذا الشرح * والثاني ماذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخييله وهو ليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

والجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضا فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه انه الصحيح لانه انما يكون محالا اذا كان الطلب طلبا لاتيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلبا لاتيانه وقت وجوده فلا يكون محالا ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ماذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق المضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون الا لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر فني أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أى من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر المحشى وضعه عن خلاصة الطيبى كما سيأتي (قوله قيل وجماخ) قاله المحشى الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكستلي انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى كلام الله تعالى انتهي وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء فى بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي فى المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهي وأما ماروواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسى وقال فى بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رفعه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقتلوه فانه كافر فقال السخاوى المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت أورده البيهقى في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرهما من تأليفه (ولى الدين)

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لابالقرآن ولا يخفي ان ماذكره تكلف اذ يكفي فى التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لماذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع مايكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن بشيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم)قوله بالله العظيم يحتمل للقسم وفى خلاصة الطبي نقلا عن الصغانى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لاالقائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي فى النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات (العرب)

(قوله ينبغى أن يكون بالتعبير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لالجمع القرآن والكلام والكلام فى الثانى لافي الاول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لاتكون صادقة لان التأليف أعم من الجامع للتوالى في النطق وان أخذ جزئية لايتم التقريب كمالايخفي فالاولى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنافى مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والانزال والتنزيل الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعي والثانى تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لايستدعي حدوث المنتقل منه اليه فالاولي أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن أمارة الحدوث فتأمل (كفوي)

---

(١) قال الخيالى وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أى التساوى على ماسبق من انهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والافكلام الله أعم كما ان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقرو ولكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الاأن يقال ان الاصل المساواة بينهما سچاقلى زاده (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة بالبعض الآخر الذى هو من صفات المخلوق وسمات الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المحشى المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا فى حواشى الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزأ لشئ من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركا بها وكذا فى الكشف والتلويح وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفي ان بعض ماذكر الخ) ولا يخفي ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص بالبعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة

وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله لايوجب كون المتكلم كذلك) أي لايوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والتكلم لازم أو فى حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفا من خصوص التكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن فى فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تتضمنه كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الي المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالي متكلم بمعنى خالق الكلام فى محل وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالي لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لايوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الي غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لايلزم من اطلاق الابيض بهذا المعني اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين (عصام)

الصوت وشخص أوجده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق التكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى وقد تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالي لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالي فى الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الايجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيما سبق (كفوى)

المحيط في شرح شمس الائمة انه اختلف المشائخ في التسمية أكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لااعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الاصح انها آية في حرمة المس لافي جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد مافي حواشي الكشاف والتلويح انها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لايضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء لايضر الاتفاق على كون القرآن اسما لما نقل الينا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لايضر لانه بناء على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة

الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حالا في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز (قوله لانكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلاحاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو ممن ينكره فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه) أي الوجود في العبارة

منا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لايضر فتأمل * ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالي إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولااشارة اليه فكيف يكون اشارة الي الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالي غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل * ونفي الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلافرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس كقوله وجودا في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعني الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعني تخصيص الخط اياها بالبيان

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله) في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولاصورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولي الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبه المؤخر وأشبه خبر المبتدأ (كفوي)

(قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعني اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا * وبهذا اندفع ما أورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعني اللفظ وهذا ما ذكره الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر * ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحداً فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه * ولا يخفي ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لاحد معني القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم إذ لا احتياج للاصطلاح فيماله الوضع الشرعى (قوله أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعني) أول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعني كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن ألزم وفي قوله لا لمجرد المعني مسامحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعني ولك أن تجعله عطفا على قوله للنظم والمعني جميعا فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه (قوله فمعنى قوله حتي يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعرى لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجار المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسي كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا التحقيق الخ والمورد هو المحشى الخيالي (قوله ولا يبعد الخ) وبهذا اندفع أيضاً ما أورده المحشي الخيالي انه اشتبه الخ (قوله على انه الخ) هذا علاوة على قوله وبهذا اندفع الخ كما يدل عليه قوله فلا يبعد الخ مقارنا بالفاء التفريعية (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى انه اذا كان مآل الجوابين واحداً يندفع ما أورده المحشي الخيالي من ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لكن هذا الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان دفع الايراد على الظاهر مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا) أي لفظ المنقول الينا (كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ماقيل من انه خص باسم الكليم لما انه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالي من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لوكان كلام الله تعالى حقيقة في المعني القديم مجازاً فى النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتي يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعني الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعني ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغى أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا * الا أن يقال يصح نفى المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الي نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لايصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معني وبالمنفي عنه معنى آخر (قوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولا فى اللفظ مهجوراً في المعني لامشتركا * وأجيب بأنه لايكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعني الاول مهجوراً وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين الخ) فى شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ماأشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعني يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعني النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازاً لدلالتها على ماهو كلام حقيقي حتي صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالي حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفي علي المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعني الثاني فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعني جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * ومايقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولاشبهة فى انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد والمجيب المحشي صلاح الدين وتبعه المحشى الخيالي (ولي الدين)

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا* وفيه ابحاث * منها ماقيل ان كلام الله تعالي ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله(١) وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله فى الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد(٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة علي أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لايتجه عليه شئ ولاشبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة *ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الي ذروة المتانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لاتحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفاً من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص* والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجردات* ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زمانى صارا عنده مساويين للاحداث* والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدإ الاخراج لا المفهوم الاضافى الاعتبارى (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة فى غير الضمائر وفى بعض النسخ فيكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر* وفساده غير خفى على ذكي* واتفاق العقل والنقل علي انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلاواسطة وورود خالق كل شئ وأما أنه خالق لواحد أولغير أفعال العباد فلايطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل و بين إطباق العقل والنقل فلايوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمماثلة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ماقيل تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (منلا زاده)

(٢) قوله فى ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث فى الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى تأمل (عبد الرحمن)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد فى شرح المواقف (قوله منها ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على قوله ان كلام الله * واعلم أن المحشي عصام الدين جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لا عبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحكماء انما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لايصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انا خالقون لافعالنا كما تقرر فى محله (ولى الدين)

(قوله بأن اختيار هذا التحقيق الخ) لا يخفي ان هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفسير باخراج المعدوم الخ) يريد الرد على (صلاح الدين) حيث قال فى قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه فلا معنى لا يراده ههنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة بأثرها الحادث كما فسرها المصنف به فقال وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) اي دعوى انه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كفوى)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتام *وأنت خبير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيادة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لايتوقف على تعذرها) فيه ان الاستدلال لايتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل

يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المغتفر بين أرباب الاستدلال على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ماوضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لايتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز* فيه انه سيجيء في آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لايكفي في العدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجحه على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في العدول الى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضاً (الجواز)
فيقال معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لاتمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لايلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لامعنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لاتتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله* نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه خالق لتم بلا خلاف* ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لايتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة* ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لايتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافياً فانه لايتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لاتمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما تمكن بالنظر الي الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لاتتصور بدونه* فمن قال الحكم بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لااضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم *وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد *على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لامن السواد* وأما ما أورد عليه من ان لزوم

فى سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع باثبات الممنوع بالتحرير (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا فى النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكوين كل جسم واعراضه قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم خالقاً ومكونا لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة فى قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح فى شرح المقاصد وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمى جميعا ولو سلم فالمراد بخلقه احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج انتهي أقول حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزليا والمفعول حادثا كذا قال (الكستلي)(قوله صفة أخرى)انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين)قال (السيالكوتي) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلى مسلم يمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعنى على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به)دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق الخ)* فان قلت فماد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز* وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني أيضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ماقيل كأنه أراد بقوله ومبني هذه الادلة ماعدا الدليل الثانى أو بنى الامر على التغليب هذا* وكما ان مبني الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبني الدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على مافى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله فى الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة* قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه(١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى* وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا* وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا (قوله

(١)(قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذى يختص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا(منه)

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لافى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في *والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لاتكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لابصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشئ ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن يتعلق فى الأزل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين *وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لايلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشئ بعد الوجود فان للعلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله ومايقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا *والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة *وفيه نظر آخر وهو ان المنع لايضر لانه يكفي فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال فى بيان

(قوله فلا يظهر ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه ان الكل المجموعي ليس عين الافرادي ووجوده ليس عين وجوده وعليه مبنى الدليل المشهور في اثبات الواجب كما مر فيما سبق فكيف يكون تكوينه عين تكوينه (قوله اشارة الى انه لا تكثر في التكوين) لا يخفى انه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله لوقت وجوده وعلى الثالث يستدرك قوله للعالم أيضاً فتدبر (قوله بان تكوينه حال حدوثه الخ) قال الشريف في شرح المواقف ومنهم من أجاب بان التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهى

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي . (ولي الدين)

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحادث مالوجوده بداية وبالقديم خلافه * وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لايقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية مالا تنفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافية * وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائداً على المكون قائما به لازائداً على المكون اسم مفعول * والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به * ولزوم أن لايكون تعالى خالقا مكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم * والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم تصور التكوين بدون المكون استلزامه اياه متأخراً وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق ولا يخفى انه بهذا المعنى لايوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين وأما ثانياً فلان اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ماذكره عند شرح قولهم لو كان قديماً لزم قدم المكونات لئلا يتجه الاستغناء فى وجود المحدثات عن اثبات التكوين فلا يستقيم قوله يوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين فتدبر (قوله أي حاصل الجواب) يعني به الجواب الذي أشار اليه المصنف (قوله والاولى ان يقول) أي بدل قوله وهذا لايوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقا (قوله ليظهر تفريع قوله الخ) اذ لايظهر تفريعه على ماذكره فان عدم ايجاب كونه خالقاً لاينافي كونه خالقاً (قوله قد قام به) أي بهذا الحجر (قوله ينافى كون أحد الوجوه الخ) اذ يلزم حينئذ كون الشي تنبيهاً على نفسه (قوله وأيضا لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بديهي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروريا فتأمل

(عصام)

لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الي من له أدني تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيداً وتحقيقاً فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة * وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتا بحتاً لا صفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لاوجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الي ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدإ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعني الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لاما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لانزاع لنا في الرؤية بهذا المعني بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد(١) باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعني ان العقل اذا خلى ونفسه الخ) قدسلك المصنف في اثبات الرؤية طريقاً قويماً موجزاً وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لايجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغني عنه ولا حاجة إلا الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء وقوله مالم يقم برهان على ذلك لاحاجة اليه لان قيام البرهان لايجامع تخلية العقل وقوله مع

(قوله بل يجب ان يطلب الخ) وفي الكشاف قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لاتظنن لكلمة خرجت من في اخيك سوأ وأنت تجد لها في الخير محملا ذكره في شرح أول سورة النساء (قوله فمن قال الجواز الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

---

(١) قوله والمراد باثبات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي اثبات الشيء اثباتا مثل الحال الذي الشيء متصف به أي اثباتا مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوي تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحوادث العـدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة وقـدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ماقيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلاً متقـدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجـة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئياً وأن القطع بشيء وجداني لايحتاج فيه الى دليـل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عـدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذى تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهـذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحـدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل فى الترديد يجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى عليـة الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من أنه يستلزم صحـة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لاتؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعـدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لوسلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءعلة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحـد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدى فيه المناقشة) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد ان يجعل الخ) فيه تعريض للمحشي الخيالي بان ماذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل فى قول الشارح وفيه نظر لاشيء آخر كما هو الظاهر (قوله سيذكره الشارح) أي بقوله وفيه نظر الخ (ولى الدين)

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه انه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال فى شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لايلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا

مقدمات الدليل وهي انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لايصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لايقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لايصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لاتفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهراً وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام (قوله وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع لكون وجود كل شئ عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما مايقال ان هذا الدليل منقوض

وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا انا ادركناها اجمالي لايتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا لترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ماذكره الشارح فى شرح المقاصد حيث قال وجوابه مامر فى بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شئ له هوية فاشتراكه ضروري انتهى (قوله وأما مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(بصحة :

(قوله وأما مايقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الموسية مع تخلف الحكم لامتناع ملموسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة ملموسيته تعالى لما اشتهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كفوي)

بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية راللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعهامن الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفي الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لاتطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة لن تراني ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره (١) لايدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لاعلى امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لايلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لايجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ماقيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعاً لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لايقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ماعلمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأنا لانسلم الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ماذكره لايدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن فى نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكنا كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعانى المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط فى الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لايقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط فى جانبي الوجود والعدم معا لافى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح انتهي فتأمل افاده السيد الكفوى

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماتقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسةٍ ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضى صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لايقبلها الطبع السليم ولذا قال فى شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهي وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللمس وماذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لاعلى عصام الدين وماذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماتقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ماقيل) القائل السيد السند فى شرح المواقف (قوله يدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق فى الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الامر بالتأمل اشارة الى هذا (كفوي)

كان حال تحركه لاانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلى ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لا انهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا وبيان الله قبوله أرجي فلايكون السؤال عبثا ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع فى مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر فى محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعى ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيداً لليقين على مايفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبني عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناظرة أى وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم الكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين *ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة فى روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لاان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لايسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلى لو أنكر الوقوع كان قولا ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لولم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الوارة فى ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به *فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لايعمل بهذا الاجماع لظهور الخطا في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

(قوله وزيف بان الخ) مزيف هذا الاستدلال هو الامام الآمدى ولخصه صاحب المواقف فى مبحث الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين)

(قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكره هنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفى الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالايجاب مأخوذ من معناه اللغوى وهو الثبوت وأنت خبير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) تعليل لقوله أقرب مما ذكروه يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكروه من التأويلات فان كل واحد منها لايلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

هذا الاشـتراط) إمامطلقاً بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولافي حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أوفى الغائب لاختـلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لايشـترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصـة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الي منع الاشتراط مطلقاً يعني لوسلم الاشتراط في الغائب ممنوع (قوله وقد يسـتدل على عدم الاشـتراط برؤية الله تعالي ايانا) يرد عليـه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لـكن لاينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الي مكان وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لوكان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا) أي وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لاترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب امامنع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإمامنع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالي والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإما منع كون جواز عـدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لايخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع اسـتلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسـلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انمـا تعطي في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعا أربعة منع كون الابصار للاسـتغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل علي العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للباصرة في الدنيا لـكن لايخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاسـتغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لاتدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعـل الآية مدحاله تعالي بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالي * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا مايصرف العموم الذى في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغـة كما في وما أنا بظـلام للعبيـد فانه مبالغـة في نفي الظـلم وليس نفياً للمبالغـة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالي أن تصـير مدركة له وادراكه الابصار أن يصـير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء

ففيه اضمار بلا مرجع ولعله من سقطات القلم والصحيح ولم يبلغ الحديث (قوله لزوم حاجة الله تعالى) كما ان نفيه اشتراط الجهة لزوم الحاجة الى الجهة (كفوى)

(قوله انتهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البئر أي نوبتك والنهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشئ الذي هو معترض لك والانتهاز كالافتراض يتعدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدى الى مفعولين (قوله وفى المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهي قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله وفي المقنع شرح الارشاد اختلف المتكلمون فى انه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر المثبتة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني فى المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بى أي لها تأويل صحيح انتهى واقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضاً ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتى بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببليتين عظيمتين ولله الحمد والمنة (قوله بل تم أفعال المخلوقات) كذا فى ابكار الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال فى ان أفعال العباد (قوله ولم يحاش (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ماذكره السيد قدس سره فى شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً فى الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم ممكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لا يمدح شريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعني أن الله مع كونه مرئياً لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوي شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلابد فى كون كل منهما أقوى من تكلف وهوان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عندهما لم يحكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شجاع الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكأ فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالي خالق لافعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تختص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها فى أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معني التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن تحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

(قوله فانه ليس فى وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه فى المنع الخامس من انه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفوى)

اطلاق مايشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذاك وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال مايسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من أفراد العلم الذى هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور بهما لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لايصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شئ (قوله الاول ان العبد لو كان خالقاً الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبيناً مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على مالا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة فى ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نمنع انه لاشعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي فى الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضاً ان فيها مطابقة ماتنحتون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ماتعملون مصدراً بمعنى المعمول بل مع جعله باقياً على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعى اليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم انه لايدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيأ تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله والذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لايتوقف على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمى المصدر مفعولا مطلقاً (قوله وكقوله تعالى خالق كل شئ أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بان ماجعله ضروريا جعله صاحب المواقف نظريا حيث بينه بالدليل ويمكن ان يقال ان ماذكره المواقف تنبيه لادليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة (قوله مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر *ولست بالاكثر منهم حصى* فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله بينا أومبينا) الاول اشارة الى ماذكره الشارح من الضرورة والثاني الى مانقله عن المواقف من النظرية (قوله وان قيل انه الخ) هذا اشارة الى الرد على المحشى الخيالي وفى بعض النسخ وأزيل قوله وجه أيضا (قوله واشتمال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خبير بانه لايلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لاترجيحه على الموصولة يمكن أن يقال (عصام) غرض المحشى الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله جعلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لايخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل فى شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التى احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لالنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا فى شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ماذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على مانحققه ان شاء الله تعالى (مالنصف)

عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لايخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لايخلقون شيأ * لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لايخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزاً مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقاً لافعاله الخ) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس (والمعتزلة لايثبتون ذلك) أى أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبناً وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده مافى عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل فى فعل افعل كذا * والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لامجرد

---

(١) فابو الحسين البصرى وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقاصد)

ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لابما ذكره لايقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لايوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهى أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبيء عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لايرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبيء عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لامعنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء) محصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لايستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولايخفى انه لاحاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وماهو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لابالقضاء بمعني الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لوكان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا أن يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ماتقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادبهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالي عن ارادته وقالوا لانقص في ذلك اذ لامغلوبية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لايخلو عن الشناعة ولايخفى انه لوتم ارادة وقوع الشيء اختياراً لتم ارادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

(قوله لايماذكره)أى بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله اشارة الى دقة الكلام ووجه اللزوم وذلك لان البارى تعالي مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزانى عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لايوجد زان أصلا (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجار متعلق باجرى فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرار بعد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفا فلا وجه لتركه (قوله والاظهر الخ) وأنت خبير بانه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ماحقق فى محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أى عرفته آنفا حيث قال أى بارادته بالعبد الخ
(ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسيشير الى الوجه لتركه وهو ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة (قوله وماهو المشهور ان الرضاء الخ)فيه مسامحة والمراد ان قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لايقبح منه شي والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ماعلمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشر لايوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لايترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد ردلتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فأنا أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه مالايشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لايكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله الاترى ان السيد الخ تنوير له ولايخفى أنه لايصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لايسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لايكون مراداً له تعالى ويأمر به ولايصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ونأمر به وقد يكون مراداً وننهي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولايريده منه فالله تعالى يأمر بما لايريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده أن للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع فحذف الفاء وهو قليل (قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بانه ضيق الواسع في نفس الامر (ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فمراد السيد عدم الاتيان بالمأمور به فلا يكون الاتيان به مراده اذ العاقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من انه لافعل للعبد أصلا يدل على ان خلاف الجبرية لايخص مايثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولاقصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في ساب نسبة الفعل الى العبد أنه لاتأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الي الفرق * وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لايسئل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لانسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والافلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لاغير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان تنفي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولاتهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالي أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولايرد لان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين ثم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لايخفي على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة ليس الا شمولها الموجودات إذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا * ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول

قوله وربما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله انه لاتأثير) فاعل يكفي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويرد) أى هذا الايراد (قوله انه يتجه) أي انه ينفيه (قوله أورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ولايرد الخ) أى لايرد هذا الايراد (قوله والجواب عنه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالاظهر كما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الاأن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي-الارادة العدم باعتبار عدمها ولايذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والاامتنع اذعدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أوممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشئ واجباً أو ممتنعاً للاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذالعلم تابع الوقوع فلايوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل مايفعل فيكون واجبا فلايكون اختياريا وأماباعتبار الارادة فقيل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وانكان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولايمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلايخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولاتحت مستقلة وغير مستقلة والالم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفي بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولايخفي ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضى (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أبيت فبالبرهان على ماعرفت والبديهي ليس إلا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أولالا بمجرد كونه مداراً محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لابالتأثير كماتوهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجادالله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد القدرة والالاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الاوهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالي حتي لوصرف قدرته ولم يخلقه الله تعالي لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولابعد فى ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف إما الله تعالى فلاشئ للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولاينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لافي محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

(قوله فقيل الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث قال وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ماعرفت) أى في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحشى الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله ولا ينفع دعوى الخ) هذا رد على ماذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذى يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام أن يقال والكسب الذى هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذى هو الصرف فى محل قدرة العبد وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه والخلق الذى هو ايجاد الله تعالى وقع لافي محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغاير ان وصفات الله تعالى لاعين ذاته ولا غيره هكذا حقق فى التسديد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(فكل)

(قوله فكل منهما) أى كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع فى محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفى محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خبير بانه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسديد آنفا فعلى هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ الي الجواب ولا الى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لا في محل قدرته) أى قدرة الله تعالي (قوله الكسب لمقدور) أي لمكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أى قدرة العبد (قوله والخالق لمقدور)

فكل منهما واقع فى محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافى محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخالق لمقدور لافى محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هوله) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب أمر اعتبارى لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة محمودة)فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف فى ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف فى ملك الغير بما لا يرضي به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق هذا * وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب الي اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى فى شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فانه كثيراً ما يجزى الفاعل عاجلا إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد فى العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفى فى التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوما عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبيء عن ايضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن

أى لمخلوق (قوله لا في محل قدرته) أى قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آنفا حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب فى شرح المواقف للسيد السند لان أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل فى شرحه لا سيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع فى عبارة السيد السند والضمير في قوله مع انه قال راجع الى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لانه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاع حال الغير) أى انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فانها كالواجب فى انهما يشتركان بتركهما فى الاثم كذا فى فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لا عقاب عليه) أي وانه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعنى ان المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا فى التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة ههنا أن لا يشفع العاصى فى أحد لا ان لا يشفع فيه أحد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال بن أبي شريف فى حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ماسبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعني انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يجب انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو مالم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا تقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فالحجة ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبله حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(ويستحيل)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجوداً يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيذكره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح فى وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعرى لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز أن تكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يسند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن فى اتمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الي الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهدا لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الي تخصيص المكلف فى عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفاً له إذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاً له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) إذ بها يتمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وبما نقلنا الخ) أى قبل هذا القول حيث قال على انه ذكر صاحب المواقف (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله كذا قيل) قائله المحشي الخيالى (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لامحالة وقوله لاالاستطاعة بالمعني الاول فيه مسامحة كما في قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لايفهم فيهما من العجز الاعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضى الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلايلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لايتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه أن يقال برده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما مايمتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام مالم يقع به التكليف فعلى مايشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى مايشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولايكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولاحاجة لدعوي عدم وقوع التكليف الي حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لاتحملنا مالا طاقة لنابه من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التى لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لايطاق والالما سئل التخلص منه ولا يخفي أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لايناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالاطاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس فى الوسع مما لاطريق اليه الا أخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الاوسعها) لكن الدليل انما يتم لولم يكن الزمان المستقبل مراداً أولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شئ) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايمكن تصوره ولايمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لايخفي على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لايؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الاانه لاينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذلو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة فى ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أى الامام الرازى كما تقدم آنفا فى قوله ومن ههنا ذهب بعضهم (ولى الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقيبه) بطريق جرى العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلاوجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لايؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقا أي سواء كان نافعا أولا وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كفوى)

على ان هذا البحث لايجرى في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لايأتي بها أصلا * ويمكن حلها بغير ماذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لابعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم فى المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه أم لا لايوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لاصنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالي وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفى الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذلو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ماذكره الشارح بقوله والاولى أن لايقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لابالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة مايتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائماً بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ماقيل ان هناك ضميمة مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لاينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لايتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مابه يترجح أحد طرفى المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ماذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول (أى كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي أيضا مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الاجل الثانى ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن مالا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لاكزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل لخص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ماهو خلاف العادة وماهو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل

(قوله الى ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وأورد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ) حاصل هذا الحل منع الملازمة الثانية من التقرير أعني قوله لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى كما ان ماذكره الشارح منع الملازمة الاولى منه أعني قوله لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن يرد عليه ان الكلام في كلامه تعالى الذى قد وقع وثبت منه تعالى فمعنى الملازمة انه لو وقع لزم كذب كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت لافي مطلق كلامه تعالي والمنع المذكور مبني على حمله على ذلك ثم ان سوق كلامه يقتضي ان يقال اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بانه يكلف النفس بما ليس في وسعها أو يقال يستلزم كون خبره تعالى بوقوعه فتأمل (قوله لانه يتحقق بعد الخ) هذا لايدل على المدعى لان تحققه بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه لاينافي عدم حصوله لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل يرده (كفوى)

القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع (قوله وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال* وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصاً بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه ثم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره *وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة * ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر* وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الشكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل

{قوله وأورد الخ} المورد هو المحشي الخيالي {قوله العارية) وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ما قال الجوهري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العارية يائي والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العرية تمليك الثمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فأعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التعاور والتناوب وان تكون الياء لا لمعنى كالكرسي ذكره الزاهدي كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ما قيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكروه حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت باجله وقد بالحجة القاطعة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاء المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدى الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من بمن لايتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعورف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محموداً أو بجعله بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لاتسموا الاشياء أنداداً لله وله توجيه آخر وهو إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه الله تعالى (فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لايمكنه أن يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وماهو الاصلح للعبد)

(قوله على ماقدمناه) أى آنفا (قوله ومنهم من الخ) المراد منه المحشي الخيالي (قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع أيضا الخ (قوله كما وهم الخ) الواهم هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عنـد معتزلة بصرة وفى الدنيا والدين عنـد معتزلة بغداد كذا فى بعض الحواشي وفي المواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقدمرت فى صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبى جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيهما ان انعام النبي أ كثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك وفى قوله ولما كان لسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفى قوله ولما بقى فى قدرة الله تعالى الخ انه تجـدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره فى جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العـين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القـبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعـل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هـذا العدد بانه لاعراضه عن تسـعة وتسعين اسما لله وينبغى أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التـائب من الذنب كمن لاذنب له ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة من عـذاب القبر فانه لو كان مقرراً واقعاً لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعـلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بمـا يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بمـا يعلمه الله ويريده يعنى بشيء منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر فى التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بمـا يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونـكير وهما ملكان يدخـلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انمـا المنكر ما يصدر عن الكافر عنـد تلجلجه اذا سئل والنكير انمـا هو تقريع الملكين له ولنـا ماوقع في حسـان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صـلى الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملـكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكأن النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكراً ونكيراً جنسان والا ففي ساعة واحـدة يتفق أموات فى أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحـد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السـؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلاتقبل النسخ اذلانسخ فى الاخبار والمراد بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع الاستعاذة منه) فيه نظر لجواز ان يكون فائدة الاستعاذة التوفيق للتوبة أو العصمة عن العصيان والقياس على الدعاء بالرحمة على الكفار مع الفارق كما لايخفى (كفوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيأ مما ذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ماقدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية فى شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا فى جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار أخبار الآحاد لاينافي كونها دليلا مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل * والمأكول في بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاؤه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك فى قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر) لاامارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ماذكره (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقاً وتأكيداً) وايراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد فى الحديث من شهد أن لاإله الا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو عن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي عرض النار (قوله والجواب بجواز الخ) أى جواب الشارح (قوله ذلك) فاعل يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم القيامة) فيه نظر فان المعطوف هو الادخال في أشد العذاب يوم القيامة فيفيد ان الادخال والعرض متغايران فلا يلزم تغاير العرض لعذاب يوم القيامة (قوله صريح النظم) هذا غير مسلم بل هو أدل المسئلة على انه لو تم هذه الدلالة لكفى فى المقصود ويلغو سائر المقدمات لايخفى (كفوى)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شئ منهما لايقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لايجوز اعادة المعدوم ولا شبهة فى انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلاجزم فيه نفياواثباتا فقول الشارح فى تفسير البعث على ماسبق لاينبغي أن يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد فى الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل أحد) يقتضى هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة فى المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمى بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر قوله ووجه ان الخ (قوله ويرد بان الخ) الراد هو المحشي الخيالي (قوله لكن وجوه الرد) جميع النسخ التي رأيناها وجوه الرد والصواب وجوه الرد (ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لاوزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لاينكر أحد ان فعله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر فى قوله يؤتى الذي يؤتي ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه لبس الاله ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدنبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفى القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر فى الآية عند الاكثر الخير البالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال أنه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمى كوثراً لانه يمتلىء من نهر الكوثر وتحقيقه فى شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لايجيء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الاول مافي رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظمأ أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعيم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لايظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائى فى نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التى يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكا لمنكرى الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي) المراد به هو حاشية الخيالي (ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب صلاح الدين عن هذا بان الاستبعاد نشأ من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل وهذا بخلاف وزن الاعمال فانه غير ممكن عقلا (كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة (٢١٦)
قوله لايقابل التوقف ويمكن تصحيح المقابلة بان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماوراءه على مايشعر به التعبير بالاولى دون الصواب مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لاينكرونهمامطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنتم لاتقولون به والمشهور فى نفى كونهما فى عالم العناصر انهما لوكانافى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بهافيها وأنتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلى فلم يبق ماالتزمه بحاله ووجه انهما لو كانافي عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام أن مالايجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل مايتكون ويفسد وأماوجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولووجد عالم آخر لكان كريا أيضاً فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله ولماقصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لاقائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أوقرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصراً) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافساداً) يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لايريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد ومافي بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق فى الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك الاوجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافلا يخفى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعنى ليس البقاء بمعنى الوجود فى الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لاتفنيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لاتفنيان افادة لااعادة * فان قلت لايقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولهما * قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أى لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لولم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الاوجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل فى الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد فى الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر) والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة الخ) هذا كلام البيضاوى فى أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطون بالواو فى حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين انها يلزمها الياء فى كل حال على ماحققه المحشي في حاشية البيضاوى (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لان الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقص على المنبر) أي بعظ الناس (قوله ولمن خاف مقام ربه) أي خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبني عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ماذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتي لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لانا ف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظا مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ مما

أنزل الله بناء على أن ماللعموم فتحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولاشبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلولم يكفروا بفسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان أيضاً فاسق فلابد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لايستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف لاوبعض الذنوب مما جعله الشارع شعارا للكفر فلم لايجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره إما ماقيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولايخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لايعذب صاحب الصغيرة ويعفي للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلولم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزى على الكافرين لان للعاصي المعذب أيضاً خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ماتقدم من أنه لايدل على كفر أرباب الصغائر وقوله للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لايغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبرى والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت مافيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ماقيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلايجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ماهو الحق فيطلب

(قوله اما ماقيل الخ) خبر لقوله والجواب قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل ان المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل من انه) قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل على قوله الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند لغير الحصر) كمجرد التأكيد (قوله وغير المسيء لم يتجه) فيه نظر ظاهر اذ يتجه حينئذ أيضاً انه يكفي التفرقة باثابة غير المسيء دون المسيء (كفوى)

العفو فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد فى الدنيا ولايتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلاعتقاده (١) في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل فى الازل أيضاً يقتضى تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضاً كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الاأن يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية فى تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولايخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفى تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذلامخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة فى الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقاً ممالايساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذاجعل ضمير يخصصونها المغفرة أي يخصصون المغفرة ولاطائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك فى مذهبهم أوفى تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذنب اذاعلم أنه لايعاقب أنه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولايخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا باتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح مايهمه من اثبات ماينكره الخصم وأتي بما لايعنيه من اثبات مايعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضاً الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه فى خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أى فلاعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلاعتقاده في كل زمان) ان أراد ماهو الظاهر منه يكذبه قوله ان الاعتقاد في الدنيا لايتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه قوله فيتأبد جزاؤه إذلا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لايخفى (قوله لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل فى الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لاعدم التناهي فى زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثانى دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذاجعل) الجاعل المحشى الخيالى (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ)فيه نظر فان غاية مافي الباب ان كلا من الآيتين لاتدل على تعين عدم العقاب لانها تدل على عدم تعين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لاملازمة فى قوله لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغائر بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لاتقريب اذلاشك انه لايلزم من عدم تعين عدم الوقوع تعين الوقوع جزما لجواز أن لايتعين الوقوع أيضا (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولاتغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل فى التكفير الكبائر أيضاً ولاخلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابدله من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلاتكون تامة فى الدلالة على مطلوبهم ولايخفي ان حمل كبائرماتنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال إن تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخري مخصوص بما عدا مااجتنب معه عن الكبائر (قوله الاانه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لوكان المراد التنبيه على أن لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذالم يكن عن استحلال فهو افادة لااعادة ويرد أنه لاوجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعدفيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذاتاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله*يراد به التعلق المعنوي اذا كان للشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو بحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضاً فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالي (ولايقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها فى نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه تثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلايعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لايجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتى بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتى لرفع الدرجة فلايتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لايوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالي فيجوز أن يعفوالله بشفاعته عن المذنب ولايعفوعن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشاراليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لاوجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أماالآية الاولى فلتوقف دلالتها

(قوله ولا يخفى ان حمل الخ)وعلى هذامشي العلامة الكستلي حيث قال ولايخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهي وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي وأورد خلافه بصيغة التمريض ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة فلايعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى فان خلف الوعد لايجوزعليه تعالى اتفاقابخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافا معروفاوليس هذامذهب الاعتزال كمايتوهم كمالايخفى على من له دراية في علم الكلام (قوله فاعرفه)لعل وجه للمعرفة اشارة الى أن في تقديم هذا على يؤول ايهام الحصر (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشى الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الايراد أورده الفاضل الجلبي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سننقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشي الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام مافي شرح المواقف لكن قال الفاضل الجلبي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان

على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها للنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير مانحن فيه لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لاتنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم مافي شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لامعنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ماثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لايعذب بذنوب أيام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ماعليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لايثبت المذهب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كمالا يخفى على المنصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (قوله لايثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لاثبات المدعى) أعني خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومه بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله مالم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ماجعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لايتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات * فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ماتفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعدمنه من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغى أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضي الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الاجماع الخ) نظر هذا الاجماع قد سبق من الامام الرازي في مبحث الرؤية في بيان قوله واما الاجماع الخ فلينظر ثمه (ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم) قيل(١) قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوأ يجز به وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره انتهي فتأمل (كفوي)

(١) القائل احمد بن خيدر فى حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى *في المعالم وهى كلمة موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الولي وأصله أولاك الله ما تكرهه واللام مزيدة كما في ردف لكم أو أولى لك الهلاك وقيل افعل من الويل بعد القلب كادنى من دون أو فعلى بمعنى عقباك النار (قوله والمستعمل في هذه الآية الخ) أجاب (عبدالحكيم) عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان فى اللغة التصديق إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه . وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهي فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهي (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فمن قال الخ) قائله المحشى الخيالي

(ولي الدين)

الايمان في اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به لفطنتك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازاً كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدي بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمين معني الاذعان ولايبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد فى الايمان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى وأنا أرجو أن يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعني كرويدن عين ما في أوائل كتب الميزان ينافى ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لا لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لايخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع فى موقعه لان الكلام فى الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عندالله) يعني من حيث انه ماجاء الرسول به من عندالله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عندالله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عندالله بأنه جاء من عندالله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عندالله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلى) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكمياً كجعل الشارع شيأ جزأ من شئ وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزأ مطلقاً فهو كالحقيقي لايحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأ في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ماقيل الكلام فى الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ماذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده في حكم الباقى فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء فى انه ليس فى النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أوملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا فى حال العذر ولاينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) فى شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لوقارن شيأ منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لابد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف مااذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لوكفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثانى (قوله فان قلت نعم

هو المحشي الخيالي (قوله للاول) أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار (ولى الدين)

(قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز أن يكون اشارة الى جواب سؤال يكاد يختلج بالبال ههنا كان يقال لو كان الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكبارا فان لهم تصديقا بالمعنى المذكور ويجاب بانا لا نسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضدة الخ) وأنت خبير بان سياق كلام الشارح على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضا كون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام مما لم ينكره أحد وانما النزاع في انه جزء من الايمان * على ان الحديث الشريف لايدل على كون الاقرار شرطا للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق لايخفى (كفوي)

(قوله فاندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أوردعليه الخ)المورد المحشى الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطأة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان معنى قوله اللفظ الدال هو مواطأة القلب

الايمان هوالتصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لابالقلب (١) فاندفع مايقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لوكان الايمان باقياً على معناه اللغوى لكنه صار منقولا شرعياً نعم يتجه انه ضعيف لايقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب) أورد عليه فى بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى قلبه ولايخفي ان فيما ذكره تناقضاً ولايخفى عليك أن قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ماسبق فى اثبات مذهب الكرامية وقدسبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهوغير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو فى العقليات أما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تتزايد فى نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لانزاع لأحد فى ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهوذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الاعلى زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لايزيد ولاينقص بل هو ملزوم لما هى أن جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ لو زاد أونقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبري موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لايزيد ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذافطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق الخ وأنت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشي الخيالي سيلكوتي وفيه ان ماقلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل فى الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقاً ولم ينقل عنه أصلا وذلك لايوجب ان نجعله عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لايعرفون منه الاذلك كالا يخفى السيد الكفوى

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) فيه ان تلك الا نسبية مما لا تفيد فى مقام المعارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسبية لايوجب جعله الاقرار وعدم النقل فى الشرع الى التصديق بالقلب فلا يدل على خلاف مدعي المستدل فلا تتم المعارضة نعم يرد بتلك الانسبية الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال الانسب بالمعني اللغوي ليس هذا الجعل بل جعله الاقرار فيندفع بانه لادخل في الاوضاع فتأمل (قوله ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) لعل وجه التناقض هوانه ذكر أولا ان من أضمر الانكار واظهر الاذعان يستحق الخلود فى النار عند الكرامية وهذا يدل على ان مواطأة القلب شرط في الايمان عندهم وذكر ثانيا ان مواطأة القلب ليست بشرط عندهم فخفاء التناقض ولا يخفى عليك انه لاتناقض فان مواطأة القلب شرط عندهم فى ترتب الاحكام الأخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الاخروية التي هي النجاة من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوى)

والاحسن ضمها أي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لاينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ماذكره المصنف تكثيراً للادلة مما لا يفي به السوق ثم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالي تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لايقال اقتضي بعض النصوص أيضاً دخول الايمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه أن مانحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان ان المشروط لايدخل في الشرط انه لو دخل هو انوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق مايسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالي عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الي انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضاً أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار أو فرضاً فقط عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لايكون ايماناً أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف على العمل وقوله وجود الكل فاعل يلزم وقوله لان الخ علة لعدم اللزوم (قوله مع عمل آخر) أي فرد آخر (ولي الدين)

(قوله دخول الايمان) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر دخول الاعمال في الايمان (قوله لان مراده ان الشيء) تعليل لعدم الاندفاع أي مراد الشارح (كفوي)

ضيف أماوجه الاستدلال على مافي شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ماذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فاوجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال انغير صفة مؤمناً أومابعده مستثني منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا اذلو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فاوجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لايصح في الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لايخفي ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التغاير عند الاشاعرة لكن لايثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الي الآخر لاهو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لايخفي أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشارح كاتري لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمناً لصح اذ نفي الايمان في الواقع لاينفي الامر بالقول اذ القول لايستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فانه محل صدق فأمر الله تعالي بان لايقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) لايخفي أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فلم يثبت مايعارضه لايتم تأويله كانبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغى الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لاعلى ترك الاولى كماذكره الشارح في الكفاية لايصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لايصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع مايوهم شيأ وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان أولا لايلزم كفر أصلا وأولوية الترك لما أنه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لايكون بأس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالي (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف) أي للسيد السند (قوله ان يكون غير الخ) أي لفظ غير (ولى الدين) (قوله لكن لايثبت الاتحاد) فيه ان المراد بالاتحاد فيما نحن فيه هو عدم التغاير كما صرح به الشارح والتلازم يثبته بذلك المعنى كما لايخفى (كنوى)

والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولاينبغي أن يقول أنامؤمن انشاء الله محل نظر بل رد جميع مانقله عن الاشاعرة بقوله واذاوجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطنتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجيء من أن الحق انه لاخلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها لاأن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة فى بطن الام السعادة المعتد بها هذا وبهذا دفع ماقيل انه يلزم أن يكون المؤمن فى الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازما ولايخفى انه يمكن أيضاً دفع ماقيل بان التصديق ركن لازم بمعني انه لابد منه فى الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير فى قوله على ماأشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالي ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لاينافي الحديث لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أوشقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه فى بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أويكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير فى التعلق لافي الصفة وفي قوله والحق انه لاخلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أوللموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أوبدونها أرسلتك الى قوم أوالى الناس جميعاً أوالي الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف فى هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحياً ومن هذا يستفادانهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان فى ارسال الرسول حكمة كذا فى تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعين حكمه تعالى مما لاتسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لاتخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان مايحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الي حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافنبينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عين الفرقدين (قوله وفى هذا اشارة الى أن الارسال واجب لابمعني الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

(قوله وظاهر هذا المنقول الخ) ويوافقه ما ذكره البيضاوي فى أوائل سورة البقرة حيث قال ان الذي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لايدل على انه كان كافراً فى الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً فى الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي فى علم الله أو صار منهم باستقباحه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بانه أفضل منه والافضل لايحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به (قوله لما عرفت) أي آنفا (ولى الدين)

الوجوب لئلا يتوهم ماعليه المعتزلة ومافى المواقف انمن البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لايحكمون بالامتناع وقوله ولا بمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً ردعليه (قوله جمع معجزة) والاظهر انالتاء للتأنيث فانالمعجزة آية النبوة وعلامتها أوبينتها وقدسبق منه تعريفها فى صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنابقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عندتحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أوفعل الله أومايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى أن أضع يدي على رأسى ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلايقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لافعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدى مدعى النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر فى الاول ويحتمل الثانى وأن لا يكون متقدما على دعوي النبوة ولو بلحظة ولا متأخراً بزمان لايعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيي ميتاً فأمات حياً لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما أن لايكون مكذباله كانطاق ماليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بمايشاء بخلاف مالا اختيار له فى نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاقه بما يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه ويجاب عن فوت القيدين بأنه تكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدى انمايكون لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له في هاتين الصورتين وقدوقع للبعض ههنا أنه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لمافى الكتب الكلامية ماقدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهي)وذلك في قوله تعالي (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة) *وفيه بحث لان النبي عرف فى صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ *وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبى عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد انهذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول فى

(قوله وقد وقع للبعض الخ) المرادبه المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) اعترض على هذا عبدالحكيم اللاهوري بانه لا معني للتكليف الاالامر والنهي وقد تحققا في مادة حواء وآدم فى الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهى أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (ولى الدين).

(قوله وقد يمتنع الخ) المانع هو المحشي الخيالي (قوله فيما لايقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال وهو مالا يحتمل الا وجها واحداً والاصح

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لالانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمتنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لاتكون نبية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدي به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدى اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أوغير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمى فانه تعين حقيقة النبوة وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فانبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فركب من اللمي والاني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من ان عيسي عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل بدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لايدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب بل خبر لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لايقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لايذكر عدد لا انه لايقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي الترديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجمل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لايكون الا بأن لايذكر عدد وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لاينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لايلزم عدالنبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لايؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لابعد حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن لايعين نبي فى التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان فى التصديق بالنبوة كذلك مخافة عدمن ليس نبياً نبياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف فى نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

هو الاول فالمحكم مايمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لايحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمي هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن نسخ الاية بالخبر الذى روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب إلى العلاوة فلا يبقي وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولى الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقا (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن النقض المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جوابا عن النقض كما ههنا كما فصلناه فى بعض تأليفاتنا

(وصف)

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة يقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر فى استغناء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئب أهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفى فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعنى مشفقين في الدين تنفى عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفى هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى على ماذكر فى المواقف ولا يعم غيره على مايستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لايلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضى أن يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على انى أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أوكونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوي بينهما فى المواقف وبما قررناه اندفع مايقال انه لاتقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر لماسوي الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز فى النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمى وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقدسها وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أوابراهيم أوموسي أوعيسي على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم اختلافى لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

(قوله فانه يقتضي الخ) وأنت خبير بان الملائم لقوله لايلائم ان يقول فانه يشعر الخ (قوله اندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى والدين)

(قوله ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر) حاصله ان ماذكره أولى مما ذكره القائل وأنت خبير بان الامر بالعكس فان حمل الخصوصيات على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا وحملها على ترك الاولى من نوع واحد بل بينهما تقابل العام بالخاص كما كان قبل التوجيه كما لا يخفى فلا تحسم الشبهة بذلك بخلاف ماذكره القائل ثانيا بل نقول ماذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على ترك الاولى فلا يحسن التقابل بل يلزم القصور فى بيان الشارح بخلاف ماذكره القائل أولا فانه تخصيص له بما يندرج فيه كل نوع من أنواع ماسوى الحمل على ترك الاولى (كفوى)

خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلايفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر أتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان أورقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية ردكونهم بنات الله اذالولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالادلة مجـرد ذلك وأما العصمة نفيـاً واثباتاً فأدلتها متعارضـة ظنية لاتفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعـدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفياً ولا اثباتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بضدهما أيضاً لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولادلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعـل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه مايخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الـكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الـكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع ان الـكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الـكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الـكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه انه لافائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الـكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لاتعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان كلام الله تعالى واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقاً بتفضيل الـكتب وتفضيل السور لان كلامنهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ماذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحـدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جـداً ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني علي ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها علي معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بجويز تعدد المعراج وأما ماقاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر هو المحشي الخيالي (قوله فجعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وبعضهم الخ) المراد به المحشي الخيالي (ولي الدين)

مبنى على انها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشئ ولا ينبغي أن يصغى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كال البعد أن تقنع بمعرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ماروى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لايفيد اليقين والمسلك يقيني (قوله العارف بالله وصفاته حسب مايمكن) ان أريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فاتت الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب مايمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد حسب مايمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به لخارق للعادة لايكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من أن الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان عليهما السلام لايرده مايقال المعجزة ماقارن التحدي ولامقارنة هنا لانه ينافيه ماسيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ماسيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمى منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فمالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على ماهو المفهوم لغة قديقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كفوي)

(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ونقل الخ) ناقله هو المحشي الخيالي حيث قال قالوا الخ (قوله واعترض عليه الخ) المعترض هو المحشى الخيالي (قوله وما يقال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قد يقال وبه يظهر الخ) قائله المحشي الخيالي .(ولي الدين)

(قوله قديقال وبه يظهر الخ) القائل هو الخيالي حيث قال قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر الخ والضمير في به راجع الى الحديث الشريف والغرض ذكر دليل يدل على أفضلية أبي بكر من غير الانبياء لابيان وجه الاحسنية بانه هو الموافق لقوله عليه السلام وظهور ان أبا بكر أفضل من سائر الامم وقد حمله هذا المحشى على ذلك وأرجع ضمير

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لايفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة فى الصدق لكن في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لالما قاله الشارح من أنه صدق النبي فى النبوة بلا تلعثم أي توقف وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج ويمكن أن يقال سمى بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس أو لانه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لادخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندى الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكانما سميت بتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على مافى القاموس (قوله فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وان أريد كثرة مايعده ذووالعقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور ونحن نقول كأن وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبنى ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلائم كلام المصنف وقوله توفى على صيغة المجهول وللابلغاء لبناء المعروف وجه معروف * وتوقف علىّ كان ستة أشهر وقوله ولا احتج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صعبة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته في أمر يعني بتابع الحق وان كان مرا او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة أمر الخلافة شورى * في تبصرة الادلة فوّض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى أنهم لاينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح مايدل على انه ذهب اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه فى طلب القصاص لافى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لايخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقادا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البغى حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لايقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلا أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لابد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى مايفضى فمعنى قوله لابدلهم لابد لهم في بقائهم وعلى ماذكره الشارح معناه لابد لما يجب عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار فى الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرئاسة العامة فى الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لايكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية يريد ان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وهذا ظاهر البطلان الخ)وأنت خبير بان نزاع معاوية ما كان فى خلافته بل في طلب قتلة عثمان رضى الله عنه أولا وتوقف على رضى الله تعالى عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى وكذا المجيب
(ولي الدين)

عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتى على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات فى زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لاالعمل بها اكراهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضى الله تعالى عنه ولايخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدى المختفى والاولى بحالها ايرادها فى شرح قوله ولا يختص ببنى هاشم وأولاد على وفى قوله بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لايمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون* يقال يجب ذلك فلايصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطها لان تعقل الدعوي يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة فى بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه فى زمان الامامة لاقبله اذلا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لايخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لايعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ماأورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافى الثاني لاالاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولايخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ماقيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولاتكن مصر الدفع ماتوهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي فى التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لايستلزم عدم الاجتناب عنها وماقيل ان الظلم هو التعدى على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشئ في غير محله وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلايدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية فى نفس الشخص أوفي بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمى بها اذبه يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشى الخيالى (قوله ومن العجائب ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل أن الظلم الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله قيل سمى الخ) قائله المحشى الخيالي

(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أى بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لايمكن ظهوره) لايخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وافعاله وأيضا يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ماأورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ماأورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به العلاوة فقط

(أحسن) (كفوي)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعى الخ) وذلك حيث قال آنفا في شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المساحة فالاولى ايراد ماذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أودنيوية لاينتظم الامر الابحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها انتهي (قوله لايقال هذا انما الخ) قائله المحشى الخيالي (ولي الدين)

أحسن عملا (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على مافى الكفاية وأما ماأورده على جعل الامامة شوري كان الاولي بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شورى وقدعرفت له معنى لايتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لايبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولاينعزل الامام بالفسق) قيل لايقال بل ينعزل لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آنى لابقاءله وانما الباقي الوصول بمعني الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا* ومبناه على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلماً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة *وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لايشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لايصلح لامر الدين ولاوثوق بأوامره هذا *ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعى اليه ضعف (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا لحقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الي الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لايقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لانتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالى في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فانجتنبه ولاخطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلما) فيه ان كون الفسق ما ذكر مما لايفيد شيأ في المقام لان المدعى هو ان الامام لاينعزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعترض بالفسق المسقط للعدالة الذى لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج الى الجواب الذى ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبنيا على الغفلة عما مضى ويدل على ماقلنا كلام المعترض وهو المحشى صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقا فينعزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والمحشى الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو الترديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لايخفى (كفوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله المحشى الخيالي وعلى هـذا جرى كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله انا لم نكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفى الخلاصة الرافضى ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البزازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي حنيفة اللهم الا ان يدعي ان مافى المنتقى رواية غيرمشهورة وما ذكر فى الخلاصة فمشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للمحشى الخيالي (قوله ويأجوج الخ) وفى الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يجعل الالف من الاصـل يقول يأجوج يفعول ومأجوج مفعول كانه من أجيج النار قال ومن لايهمز يجعل الالفين زائدتين يقول ياجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غـير مصروفين (قوله من الجيل) وزاد صاحب الـكشاف والديلم (قوله من أج الظليم) وهو ذكر النعامة (ولي الدين)

بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمـكفر غـيرهم فلا تناقض في كلامهـم فلا اشكال (قوله الا المعـتزلة القائلون بانـ المعـدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى العـدم بسـائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليـه السـلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليـه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لايتبدل وان لايثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصـدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لايحصل مالم يربك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيـه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الـكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط السـاعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيـه هذا كافر * ويأجوج ومأجوج من لايهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل (فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليـه السلام الدعاء يرد البلاء) اشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاسـتدلال به هو الاطلاق وعدم التقييد بازدياد الاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعـدم تبـدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لايفيد أصلا شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهـذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر انه رد للتمسكين أما الاول فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لاينتفع الاموات بشيء من أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثانى فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لايجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالا على أصل المدعي فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالتضرع والابتهال والصدقة والنوال أولى بالنفع على انه لاقائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتب على دعائه فلا يكون اجابة قيل يأبى عن هذا الجواز قوله تعالى فى سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتب ورد بان الكلام ههنا على ماهو فى سـورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجرى في اجابة المؤمنين أيضا وأنت خبير بانه لامجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كالآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضا بانه لما كانت الادلة في اجابة الـكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض فى أدلتها فلا ضرورة وفى اجراء المناقشة فيها تأمل (كفوي)

(يخطي)

(قوله وبهذا اندفع ماقيل الخ)قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

يخطئ) أي قد يحكم حكما غير مطابق (وقد يصيب)أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفى الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا أو أحكاما على حسب مايؤدي اليه رأى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لاعن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وماذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ماسبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعى لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفى قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاده ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى لان مالم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبنى على أثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافعند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادى أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم فى غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته فى صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ماقيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الي الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية مايفيده الظن وقوله

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من أن الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ماذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذى هو الشرح في شرح التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هـذا ظاهر ماذكر في شرح المقاصد حيث قال وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايمان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ) يؤيده ماذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على مانقل في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ماعليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكروبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ماعليه الامام فخر الدين الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هـذه المسئلة ومسئلة تفضيل الائمة ليست مما يبدع الذاهب الى أحد طرفيهما اذ لايرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنـه (قوله على سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليـه ان الملائكة الخ) المورد والمجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(وبعض)

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لايفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لاقائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيـد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيـد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليـل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسـل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لاقائل بالفصل فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لاقائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبـد الله الحليمي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من شخص والجواب بأن الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتمييزهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يامن وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى الجنة بعد قائد * وتصلي على نبيك الى الابد زائداً على كل زائد يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً لنا الشيطان الجاحد وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

فاعلم انه قد قوبلت هـذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الي الآن

(قوله والقاضي أبو بكر) أقول والقاضي البيضاوي أيضا حيث قال بصريحها في تفسير سورة النباء واشارة في تفسير سورة الاسراء ولقد قرئ هذا الكتاب مع الخيالي من أوله الخ قراءة تحقيق وتدقيق وجميع ما كتب في أطرافه من الحواشي للفقير لكن لكثرة اشتغالنا بسائر الدروس لم يتيسر لنا الخدمة بكمالها وان وفقنا الله تعالى للخدمة مرة أخرى نخدمه كما ينبغي اللهم يسر * كتبه ولي الدين جار الله في أواسط ربيع الاول لسنة ثمان عشرة ومائة والف في القسطنطينية في المدرسة الفيضية وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية) لصاحبها الفقير الي الله الغني فرج الله زكي الكردي الكائن محلها بدرب المسمط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على العقائد النسفيه

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً



﴿ تنبيه ﴾

طبع بمطبعة (كردستان العلميه) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
الكائن مركزها بدرب المسمط بجمالية مصر المحميه سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكي التحيه



(قوله الكتاب الخ) المفتتح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولا والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض ان بدأ أمر ذي بال ببسم الله أن يذكر اسم الله أولا فيعقب بعمل ذلك الامر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر بسم الله أولا وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولا ومقتضي كل منهما ينافى مقتضى الآخر وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قبيل قول النبي عليه السلام أول ماخلق الله الله روحى وأول ماخلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعني فى الحديثين ان كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أبتر وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمد لله فهو أجذم (قوله لاينافي الاستعانة الخ) فالاستعانة ببسم الله لاتنافي الاستعانة بحمدالله (قوله أوللملابسة الخ) فيكون المعنى كل أمر ذى بال لم يكن الابتداء فيه ملابساً ببسم الله فهو أبتر وكذا معنى حديث الحمدلة (قوله تمّ وقوع الخ) الظاهر أن يقال ان الملابسة تمّ ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الكلام في بيان ملابسة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافى بيان ملابسة المبتدى بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه ان هذا على تقدير صحته انما يكون فيما يمكن أن تجعل الحمدلة جزأ منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولايمكن ذلك فى الاكثر فلايمكن جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزأ أولا من الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلافصل بينهما بشيء فاذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلله في آن كان الابتداء ملابساً فى ذلك الآن له وهو ظاهر ولبسم الله لان الحمدلة ذكرت عقيب البسملة بلافصل بينهما بشيء فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفا فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلا بالحمدلة والبسملة عرفا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشي البليغ) الكامل في العلم الكبى تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعدماتمين بالتسمية والحمدلة) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وامامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف لك المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) أعاذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعدماتمين

فان الابتداء بهمزة الحمد لله آن الاتصال بالحمدلة والبسملة معا وهذا معني كون آن الابتداء آن التلبس بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس المقروء (قوله آن الابتداء آن التلبس بهما) أي بالبسملة والحمدلة عرفا لا حقيقة لان آن التلبس بالبسملة قدم على آن التلبس بالحمدلة (قوله فى الحاشية ولا يقصد فيه معني الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة كما فى الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهي وقوله وان أمكن الخ فيه منع فتأمل (قوله يحمل على الكمال الخ) قال فى الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف الخ فيه انه منقوض بكماله تعالى (قوله على الكمال الخ) قال فى الحاشية وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهي كلامه وفيه ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال (قوله مع ملابسة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال فى الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لا سداد للملابسة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه أنه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الي الله تعالى كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوي النبوة للنبي عليه السلام فالحجج دالة علي صدقه عليه السلام فى دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم الخ) لان اضافة الحجج الي الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للمتوهم مجرى المحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتي يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله من الشرع) أى من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس العقائد الاسلامية (قوله علي المسائل الكلامية الخ) قال فى الحاشية* فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد فى الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى* قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهي كلامه وقوله أولا الخ معارضة تقريرها انه كما ان عندك دليلا على ان الكلام أساس أساس العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد أساساً لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعنى ان كما عندك دليلا على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولا الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى وان سلم فلا نسلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

اشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لا بمجرد الحمد لله الذي هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر اقول وحذرا عن توهم التيمن في حقه سبحانه وتعالى وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع نرق لان الاجماع فى الاصطلاح ان يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه الاجماع لان الاضراب فى الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل اى ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لا عقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفى الحديث

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساسا لاعتدادها وليس هذا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بانه لا نسلم ان أساس الأساس أساس وان سلم فلا نسلم ان الكتاب أساس الكلام اذ أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وان سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور مم الخ) أي لا نسلم انه لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على انها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولى الخ) أى قول الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ) فانها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الخ) وانما قال باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه لو لم يتضمن معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال الخ لانه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذ لا مجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر الى آخر الخ) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها ايجابا في القضية الموجبة وسلبا في القضية السالبة (قوله وادراك وقوع النسبة الخ) أي ادراك النسبة التامة الايجابية أو السلبية وهو ما سماه الحكماء تصديقاً وجعله الامام جزءاً أخيراً من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مرادهنا الخ) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ ان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الخ) بأن يراد به ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهى كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق العلم بالفرقة الاولى من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (وقوله فكذا الحال في قسيمه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبرا لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال قبل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيف ما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة وله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى أن المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشى رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافة للحقيقي أيضا اللهم الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما

كون معلومات العلم ومسائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومسائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل قليل في مسائله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ بمعنى بعض مايتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ) الظاهر ان يقال في الوجوب لان ماهو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فحينئذ لا يكون قيد الشرعية مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيدا لشرعية الحكم فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما المعنى الاول الخ) أي النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجهه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها مايتعلق الخ أن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم التصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر فيكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع أو اللاوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن الملكة فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق ملكة التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي يتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

مضي المشهور فيما بين الناس (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر ان مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ماذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكأن مراد المحشي أيضا هذا كما يؤيده مانقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال ان المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيد له ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيد له وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول لا لقيده الا نادراً

أولي منها انتهي كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ.) وهي الوجوب والاباحة وغيرهما (قوله وان أريدبه الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بان يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطرفيه الخ) أى الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله أوالتصديق الخ) بان يراد بالاحكام الايجابات والسلوب التى هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لان طرق الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فحينئذ الخ) أى حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولي وبالاعتقاد فى الثانية تعلق الاسناد بطرفيه يكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا فيكون فيه اشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق تعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) رد للدليل الثانى (قوله والمجرور مقدم الخ) أي كما مثله النحاة بقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خبير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم ههنا مجموع الجار والمجرور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجية الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصله ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خبير بان موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملتها ولو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ماهو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لايثبت فيه بل فى علم آخر فتعين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أى كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان موضوعه أعم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره الخ) أى عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة فى الخارج (قوله وغايته الخ) أى فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم المعلل اذا أورد عليه بلا تردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لاتعارضه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك انتهي كلامه وقوله مثل العناية الخ أى جعل الدليل معاوناً لقبول الذهن للمدعي وقوله وأمثال ذلك الخ كازالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت الخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح مايفيد الخ لايصدق على المعرف أعني الفقه لانه نفس معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) لما

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لايرتكبون المناهي والعبث علم ان ترك الاوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضا شرف وعاقبة لدون البصرى أو مالك أو غيرهما من الائمة المسائل الكلامية أيضا لوقوع الاختلاف فيها أيضا فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية فى النهي عن الاشتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

قرره الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي لا نسلم ان الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام لم لايجوز أن يكون بمعني المسائل وعلى هذا كان قوله المعرف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وانما قلنا انه سنداً أخص لاحتمال أن يكون المعرف الملكة فتدبر (قوله المعرف هنا الخ) يفهم من قول الشارح مايفيد الخ تعريف علم الفقه بانه علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فمعنى قوله المعرف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولايخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فقول المحشي المعرف هنا هو المسائل المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالعها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالى ومن البين فى ذلك قولهم معني قولنا مقدمة فى كذا ان هذه المعانى فى تحصيل الادراك بمعني انها تحصل تلك المعانى على ماحققه الشريف الجرجاني فى حاشية المطول انتهي كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدا لعلمه وهذا مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالى يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ) حاصل الجواب الثاني منع الكبري مع السند الاخص أى لا نسلم انه لايصدق على معرفة الاحكام انها تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات الاحكام العملية بناء على التغاير الاعتبارى وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التغاير كما اعتبره من قال علم زيد يفيده صفة كمال فانه عبر عن العلم أولا بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعني ملكة الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الادلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم يشعر بان المسمي بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لاينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية واما على مافي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى في الجواب الاول كما لايخفى انتهي كلامه لانه قال فان من طالعها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام وهذا المعني لايحصل الا للمقلد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاهة المقلد على الجواب ان لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية مايقال)أي فى دفع لزوم فقاهة المقلد قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلا سؤال ولاجواب فقوله عدم الخ أى فى الجواب الاول و قوله فلا سؤال أي بلزوم فقاهة المقلد وقوله ولا جواب أي بغاية مايقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف الاحكام للاستغراق الخ) أي اللام فى الاحكام للاستغراق والمعنى ان علم الفقه مايفيد العلم الاستدلالى بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استداليا بل علمه بعضه استدلالى وبعضه حدسى فلايلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولايخفى ان التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله لئن قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب ان المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه ان كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور به تحصيل اشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أى يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شئ من الاستعمالات قال ومن البين

مامر)أى من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الادلة لامايفيدها (قوله وان التزم الخ) انما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله اضاع الخ) أى لم يبق احتياج الى قيد الاول فى الاول اذيكون المعنى لكونه مما يجب سمى بالكلام وحينئذ يحتاج الي ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله فى الاول الخ) أى فى قول الشارح أول مايجب الخ (قوله أوذكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الي ذكر وجه التخصيص اذيكون المعنى لكونه أول مايجب سمى بالكلام ولايتوجه عليه أنه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول مايجب لان أول مايجب هو علم الكلام لاغير (قوله اذلاشركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام فى كونه أول مايجب لكنها تشاركه فى أن لايحصل تعلمه وتعلمه الابالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطلق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شئ من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتي يخص الخ) أى يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله وامااحتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة فى كونه أول مايجب لايستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لايكون ضائعاً (قوله كلام السلف الخ) أى علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعنى ان الناس عندهم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخلد فى النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلا للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لاواسطة الخ) فمن مات صغيراً اماأن يدخل الجنة أويدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والالم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائى لايثاب ولايعاقب (قوله معني كونهما الخ) أي لانسلم انه لولم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونهما داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما لاان كل من دخلهما يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أى كون كل من دخلهما يثاب أويعاقب بالنسبة الي أهل الثواب والعقاب عندهم وهم العاقلون البالغون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أى اذا صرح المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الصغير عندهم يدخل الجنة بلاثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخولها مثابابها (قوله بقوله الخ) أى بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السباق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أى المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابا بها فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والاطاعة أى على قوله فأومن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الي نفسه الخ) يعني قال فادخل ولم يقل فتدخلني خطابا لله تعالى اشارة الى ان الايمان والاطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فدخلت

في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لااللفظ فان كنت فى شك فقد لهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيماذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لوسلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضا فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحا معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لاالمعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضا مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير فى أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لايجرى فى قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لايجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضا المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التغاير الاعتباري كاف) بين المفيد

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله لعصيت كما فرع ههنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أى يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ماهو أنفع له في دينه (قوله فلزمه مالزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق لايلائمه بل يأباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافى الكتاب هو أهل السنة لاغيرهم فان أهل السنة لايقول ببعض مافي الكتاب كما سيجئ (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى على تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضاً قائلون بأن حقائق الاشياء ثابتة فما وجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قديفتح الخ) أي جعل بعضهم الباء مفتوحا (قوله بملاحظة الحيثية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق واما من حيث انه مطابق فهو صدق (قوله لايلائمه الخ) لان الملائمة حينئذ أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق بكسر الباء (قوله وقوله وقديفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقديفرق الخ (قوله قال في حواشى المطالع)هذا النقل لبيان ان الصدق قديطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ المنظور الخ) في الحاشية تعليل لكلام مطوى وهو قولنا وانما سمى بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الانباء الخ) فيه انه لم يقع في اللغة ولافى العرف اطلاق لفظ الصدق على الانباء فالظاهر ماذكره الشريف المحقق من انه سمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أى قوله وأما المنظور الخ (قوله أولي) اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلايصح تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ) في حواشى المطول في أول البيان (قوله فالمعني ههنا الخ) أى تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه تسامح في العبارة فالمعنى كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أى تعريف الحقيقة والماهية وهو مابه الشئ هو هو صادق على الفاعل فلايكون مانعاً لاغيار المعرف (قوله لانا نقول الخ) أى لانسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق مابه الشئ يتصف بالوجود (قوله بجعل جاعل) أى الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشئ بمعني الموجود) فمعنى التعريف ان الماهية مابه الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال) أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الخ) أى لانسلم أولا ان الشئ بمعنى الموجود (قوله فرق الخ)أي لانسلم ان معنى التعريف مابه الموجود موجود بل معناه مابه الموجود ذلك الموجود والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معني التعريف ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكر من

والمفاد (في الافادة) أى في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال) فيه انه ممنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحيا ولايرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها فى النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال أقول الاولى فى المعرفة ههنا أيضا انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعني ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط الاستحضار (فسباق الكلام) اي سبقه وقيل سباق

الفرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود وبيان ان معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الاول وهو ليس معنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لان الشئ ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لايصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ماذكره في جواب فان قلت الخ من ان الضميرين للشئ (قوله لكان أخصر) فيه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزله اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو فاخذها فيه اشارة الي كمال الاتحاد المعتبر هنا فلايجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض ومابعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالمستفاد منه ان الذاتى للشئ مالا يمكن ثبوت ذلك الشئ في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم فى العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وان كان التصور محالا بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شئ فى العقل حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه حينئذ كان المتصور محال وقس على ذلك معنى امكان تصور الشئ في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه (قوله بدونه) أى بدون تصوره كما هو المتبادر ومافى قوله الذاتى مالايمكن الخ عبارة عن المحمول لان المنقسم الى الذاتي والعرضى هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها انها لايمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعا (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعني الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتى) أي فان تصور الشئ سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاتيه فلا يمكن تصوره مطلقا بدون ذاتيه فلا يصدق تعريف الذاتي على شئ من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول ممالايخفى قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادئ معدات للمطالب انتهي كلامه فقوله معد الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادئ تجتمع مع المطالب فلاتكون معدات بل هي محال المعدات والحق ان تصور اللازم فى زمان تصور الملزوم الا أن الملزوم يتصور قصدا واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم ينافي اللزوم لان اللزوم امتناع الانفكاك (قوله الامكان الخاص الخ) أى لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضروريا واذالم يكن كل واحد منهما ضروريا يكون كل واحد منهما جائزا ويلزم أن يجوز تصورا لكنه بالعرض وهو باطل لانه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثانى تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عن ذلك) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانيا الى انه عبارة عن المسائل وثالثا الى انه عبارة عن الملكة تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على كل من الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبى عن كون المعرف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لايخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بمايفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضا يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالما بها وفساده ظاهر وأجيب

أريد الامكان العام) أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لايكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أى لانسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما تثبت تلك الملازمة ان لوكان اللازم لامكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصوره بالعرضي وهوممنوع لجوازأن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولوسلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فانما تثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهوممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون مايلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهولا يستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي فى انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فحينئذ لايلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أى مقارنا للعرض (قوله لابه) أي لابسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً فى نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان الغرض فى هذا المقام هو الفرق بين الذاتى والعرضي ببيان حالهما بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفرداً عن العرض ممكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لايجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممتنعاً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير ممتنع) اشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرد) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عدمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معنى الامكان من جانب الوجود حاصلا في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار التشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار التشخص مجموع الماهية والتشخص والمجموع هو التشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) فيه ان كون الشئ بمعنى الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتفى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المعدومات الخ) انتفى هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شئ من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان إباء العبارة الداخلة فى التعريف وهي قوله مايفيد أقبح من إباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بحمل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيا بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام وإلا يلزم أن لايتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضا يلزم ان لا يرجع مجتهد فى جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لاينافى عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه انه لا يحتاج فى دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لايحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي

انتفى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل فى التصديق لحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لانسلم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت فى وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك فى قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما فى قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري وشعري فتدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفا بالبلاغة (قوله بجعل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معنى الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض أشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بجعل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا أن لوكان قوله ولامثل ناظر إلى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ)فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقق العلم بها على ماصرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ لا ذكر جميع مايحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لااحتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأنيث المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما فى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساده لايخفى لان مافى ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع مانعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت فى بها كان معنى قول المصنف والعلم بها متحقق أى تصور جميع مانعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلا غير مراد فى قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا ألبتة) فيه ان كون جميع مانعتقده حقائق الاشياء معلوما تصوراً وكون ثبوته معلوما تصديقاً مسلم وأما كون جميع أحواله معلوما تصديقاً فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم فى قوله والعلم بها متحقق العلم بالكنه فمعنى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجرى فى المسائل يجرى في المعرفة أيضا كذا نقل عنه فى الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد دون باقي الاجوبة أيضا فلا احتمال لكونه متعلقا بيفيد أيضا (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه فى العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه)الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولا ثم العطف على مايفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أى لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه اذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أى جعل الشارح العلم فى قول المصنف والعلم بها عاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها ينافى كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع انه جعل العلم سابقاً عاما للتصور والتصديق وبينهما منافاة لان العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور ينافى كون المراد منه مايعم التصديق يرد عليه ان عدم التعرض لايستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معني قول السائل انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لايوجب تقدير الثبوت فى بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل مانعتقده حقائق الاشياء معلوم بدهة (قوله في ضمن مايشاهد الخ) بل يجوز ان يكون فى ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي فى قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس مايشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أى بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أى بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أى تخصيص المصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السياق)وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء الخ)ويحمل الثبوت أيضا على المعني العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متناولا لجميع الاحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافا للسوفسطائية ان انكارهم لايختص بحقائق الموجودات بل يعم الاحكام كلها(قوله على المعني الاعم) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه انعدم ارتفاع النقيضين الخ)هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعني ماذ كره المحشي فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آنفاً ان الالزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضاً فافهم (قوله فكيف يبنى الخ) أى كيف يتصور الالزام لمنكرى أظهر البديها بالامر الخفى (قوله وهو بمعني الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالزام يبني على وجود الحقائق (قوله اذعدم وجود النفي الخ) أي لو كان المتحقق بمعنى الوجود كان معني قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم أن توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفى الاشياء لايستلزم وجود الاشياء (قوله ففيه تأمل) قال في الحاشية

الله الخ)قيل عليه ماجمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة نظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظرا الى ان كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع فى العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع فى العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر فى التسمية مجرد كونه في ازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحدا (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهي أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان الضرب يقع ثانيا بل يقتضي ان يقع فعل ثانيا أعم من أن يكون عين الفعل الاول على معمول آخر أو غيره على

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو أن لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال انلم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن أحد النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ماأورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العندية لايدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء يحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالزام لهم على انه قدعرفت ان قول الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع لاعتقادهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس) والا فاللا أدرية تشك ولا اعتقاد ولاغلط للشاك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت لاينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحس يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من الذكر بالضم (قوله لكن عده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه) أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض (قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب اياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين عرفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكا علما (قوله أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساسا لاعلماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لااحساساً (قوله والامر في ادراكه الخ) ادراك زيد بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون علما عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لايعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي لتمييزها) أي للتمييز الذي توجبه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف يوجب تمييزاً الخ ليتناول التصور بناء على انه لانقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لا صفة توجب التمييز فكيف يصح كون

المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً ومانحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص به أي خص به ثانيا لكنه يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تعقيب ههنا ومعنى التعقيب ههنا انه لم يتم قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على علم من العلوم (قوله إذ لولم يقيد به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله اذ لاشركة ثم اعترض عليه بانه لايصح التعليل للتفسير وهذا أيضا سهو ظاهر (قوله لضاع إماقيد الاول الخ) توسيع للدائرة والا فلا شك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعا لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لاشركة في كونه الخ

التصور صـفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولامجال لتصحيحه وقد أوضحناه فى حواشينا على الحواشي العضـدية للشريف المحقق (قوله فلايصح البنـاء المذكور) أى بناء شمول تعريف العـلم للتصورات على انها لاتقائض لهـا (قوله ومن ههنـا) أى ومن أجل انه لايصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض نقيض التميز (قوله المراد بالنقيض)أي فى قول الشارح لايحتمل النقيض (قوله وقد يجاب)أي عند عدم صحـة البناء المذكور (قوله فرع عدم نقيض التصور) أى عدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التميز فيصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معني البناء فاذا كان عدم نقيض التصور مستلزما لعدم نقيض التميز يصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لايحتمل متعلق التميز نقيض التميز (قوله فلامعنى للبناء)اذ يشمـل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أى أن لا يحتمل المتصور غير صورته الخاصـة (قوله على ان بناء شئ على شيء الخ) أى كون شيء مبني أى علة لشيء في الواقع لاينافى أن يوجد للشيء الثانى مبني آخر أى علة أخرى على تقدير انتفاء المبني الاول فكون نقيض التصور علـة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لاينافى أن توجيه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور أى على تقدير أن يكون للتصور نقيض (قوله فيه)أى فى قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أى جعل قولهم ضعيفاً(قوله قولهم) أى قول من قال ان التصورات لاتقائض لها (قوله مثل قولهم) أى قول المنطقين (قوله نقيضـا المتساويين) أى المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أى أخذ نقيض المحمول موضوعا (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالانسان فانه رفع مفهوم اللاإنسان فى نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم نقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضا) أي في قولهم ان التصورات لاتقائض لها ضـعف لكونه مبطلا لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أى من قولهم ان التصورات لاتقائض لها (قوله جميع التصوّرات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) لمفهوم الـكلي أفراد وهو وجه لافراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور افراده بهذا المفهوم هو العـلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لانه مفهوم الانسان حتى يكون تصوره علما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصـل منه فى ذهننا صورة انسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا له بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحـكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة فصورة الانسان آلة لملاحظة المحـكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العـلم بالوجه وهو ههنا العـلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العـلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولاشك ان علم الشبح الذي هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال فى قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لايعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة لملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الانسان قال في الحاشية وتوضيحه

فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيـه الى التعليل فان اطلاق اسم الـكلام يكون مستحقا لعلم التوحيد لـكونه من العلوم الواجبة التي انمـا هي تعلم وتتعلم بالـكلام سواء كان أول ما يجب أولا فضاع فيـه الاولية باطلاق الاطلاق أى بعدم تقييده بكونه أولا انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أمراً وسئل بانه لم لم يسم غـيره يجاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بانه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصا بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بانه لم لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثا وضائعا بل سفها فكان اللائق ان لايتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقـدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

انا اذا رأينا حجراً فحصل منه صورة انسان فحكمنا بانه فى المكان الفلانى فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذى تطابقه تلك الصورة ولافرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فانهذا مما يحكم به من له أدنى تميز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لايحصل من الحجر الاصورة الانسان وتلك الصورة انماتكون آلةللاحظةالحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة اذعانه فعليه أن يتأمل فى قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لايصح الحكم عليه فانه قد توجهنا باللا معلومية الدائمة الى ذات معلومة فى نفس الامر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق وكذا الحال في الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوها اذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهي كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه ان الحكم ليس هذا أولا على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث انها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس متصور على وجه جزئي لابواسطة مفهوم الانسان وجعله عنوانا له فالمحكوم عليه فى هذا الحكم هو الشبح المحسوس لاالمعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لايخفى وقوله غير مطابق أي للمعلوم الذى هو الحجر وقوله الماهية المجردة الخ فيه ان ادراك ذوات الماهيات من حيث انها متصفة بمفهوم الماهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللامعلوم لايعقل وغيره فلااشتباه حينئذ (قوله في حصول علمه) أى حصول صفته التى هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أىادراك العقل من الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو) أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقرينة خارجية لابكثرة قوم مخبرين فلايدخل هذا الخبر فى حد الخبر المتواتر (قوله فاثبات التواتر به)أى بحصول العلم بوقوعه (قولهبان نفس المتواتر الخ) مثلا ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوفعلى نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أىالتصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلادور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلايدل على العلة الخ) لان العام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أى عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وهنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر (قوله أن الخبر بمعني الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأماخبر النصارى (قوله واضافته

هذا الوجه تام لايلتفت اليه وأما ماذكره فع بعده عن العقل لايدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين الخ) المراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الي الكلام أكثر لا انه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذى يتلوه هو ان حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لاتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الي الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم *اعلم ان المناسب ان يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لابجميعها وأن الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله ما يفيد معرفة العقائد)ويجوز أن يكون اشارة الي الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم

﴿ تنبيه ﴾

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمتين منها عثرنا على الاصل تاما فأحيينا طبع الحاشية من أولها حرصاً على تحصيل هذا الفائت ورغبة فى عدم تشتت الحاشية وفقنا الله جميعاً الى ما فيه السداد

الي المفعول) تقديره وأما إخبار اليهود النصاري بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أى خبر اليهود فاما أن يكون الخبر المقدر بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كما فى المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار اليهود أنفسهم بتأبيد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بمعناه الاصلى مع كون الخبر المذكور بمعنى الاخبار فى المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف العلم) أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أى فى قوله ربما يكون (قوله لكنه كاف الخ) أي قول الشارح ربما يكون كاف فى الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يساوى النبي) لان النبي من بعثه الله لتبليغ الاحكام (قوله ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول (قوله وقد دل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا فى الكشاف (قوله اللهم الخ) من كلام المعترض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به القاضى) البيضاوى في تفسيره {قوله لينحصر الخ } اذ لو كان النبي أعم من الرسول لخرج أخبار الانبياء عن أقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين { قوله ويعتبر الحصر } أي حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النوعين المذكورين { قوله يدخل فيه سحر المتنبي } فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً { قوله بحكم العادة)باجراء الله عادته على أن لا يخلق الخارق في يد الكاذب (قوله وأيضاً الخ) فاظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فرع صدقه فى دعوي الرسالة والمتنبى كاذب فلا يوجد فى حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أى على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً { قوله قلت ان القوم الخ) أى لا نسلم ان كرامة الولى معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات) وهى التي صدرت عن النبي قبل نبوته { قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو الامكان اللغوى وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبرى { قوله يستلزم لذاته الخ) هذا التعريف للمنطقيين ومعني استلزام القول المؤلف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشى البليغ) الكامل فى العلم الكسبي تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعد ماتيمن بالتسمية الحمد لله) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وامامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف لك المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد) انما ذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعد ماتيمن إشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لا بمجرد الحمد لله الذي هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر أقول حذرا من توهم التيمن فى حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذى لاعقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شئ والحديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال * قيل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله ومايتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشى رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافى للحقيقى أيضا اللهم الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما مضي المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي فى الآخر وان حملت على مانعة الجمع لايحتاج الى (قوله)

القول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح العضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات ويحصل بعده إما بلا توقف على أمر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كما في الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف ألا يرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير بينة لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا فى التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملا للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملفوظ للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذى هو القياس المعقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالته على القياس المعقول فكانه قيل في تعريف القياس الملفوظ انه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولا آخر وبه يندفع ماذكره المحشي بقوله فان قلت الخ لا بما ذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذى هو النتيجة (قوله فيختص بالمعقول) أى المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للملفوظ (قوله المراد من العلم التصديق) فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أى لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة الخ) لان القضية الاخري لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى الخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات الخ) أى تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل فلا يكون التعريف مانعا (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف (قوله قوله فبالثاني أوفق الخ) يعني يفهم من قول الشارح فبالثاني أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للثانى أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه الخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته الاول ان لو كان أوفق افعل التفضيل اما اذا كان بمعني الموافق كالاعم بمعنى العام والاخص بمعني الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه الخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك الخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

التكلفات لكن المقام يأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلا للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتدائيا أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة) أي ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتجعلها للاستعانة أو للملابسة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بانه لاتنافي ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلا فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معا * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال ورد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة مايكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لايتيسر له التوجه التام الي شيئين مثل التسمية والتحميد الانادرا للافراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعى التضيق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعني التقديم قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجذم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الخارق على يده { قوله على يد مدعى الالوهية } كالدجال عليه مايستحق (قوله فهو استدراج له الخ) وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريده ويهلكه في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة (قوله هذا في الامور الخ) أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب أخبار الرسول للعلم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر أخباره للعلم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولا وأجيب عنه بان المقصود ههنا ايجابه للعلم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعلم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد (قوله لم يحتج الخ) فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهيا فهذا الاعتراض معارضة (قوله الى ترتيب هذا النظر الخ) أي الى حصول هذا الاستدلال (قوله وأجيب الخ) حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط (قوله لان تصور الخبر الخ) هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور المخبر بالرسالة على الاستدلال لامعنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لايستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر (قوله لايجعل صدق الخبر بديهياً الخ) قال في الحواشي على ان قوله تصور المخبر موقوف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لايتوقف على الاستدلال الا أن يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لانسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال (قوله فيلغو ذكره) أجيب بأن معني التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفا والمراد هنا هو المعني اللغوي بقرينة عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا (قوله لافي المآل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المآل وحينئذ لايكون لغوا (قوله وفيه مافيه) أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المآل تعسف كما لايخفي (قوله لان هذا الخ) أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معني العلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معني أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لايعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فسبب مناسبة لقول المصنف والعلم الثابت به يضاهي الخ فتدبر (قوله فما وجه التخصيص الخ) أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول (قوله بيان قربه أي قرب العلم)

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ماتكلفوا به في دفعه انتهي ولايخفي ان البدأ والابتداء بالمعنى المصدري هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولا والابتداء بالمعنى الاسمى هو الاول من كل شيء وما وقع في المغرب هو التفسير باللازم الاعم كماهو دأب المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

من له أدنى مسكة وهذا القائل لما وجد المعنى المنقول من المغرب ظن انه لم يطلع عليه أحد وغفل عن حال نفسه ونسب الغفلة الى العلماء الراسخين ولم يعلم انهم وصلوا الى ذلك المنزل وارتحلوا الى أعلى منه ولم يلتفتوا اليه لحقارته وعدم لياقته وأنت أيها الاخ اذا اعتبرت وزنت المعاني المذكورة بميزان عقلك وفهمك تعرف ان اللائق بالقبول والمناسب لشأن الحديث وفصاحته وإساعة في حق الامة هو أن يحمل الابتداء على العرفي المتدد فلا تحير من كثرة الاحتمالات فان بعضها أوهام وخيالات (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء لاتنافي الاستعانة بشيء آخر) يعني ان المبدأ حينئذ يكون أمرا واحدا وهو أول المقصود فلا تتصور الموافقة في المبدئية والتعدد انما هو في الاستعانة بالنسبة الى الامور المستعان

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحى) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عد قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذى يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله لاعن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر الصادق الذي جعل سبباً للعلم خبر يكون مستقلا في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلى ولايكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول المخبر قدم زيد وتسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور أعنى قولنا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالا فانه يفيد العلم بان مضمون هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالى عن مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعي فيكون خبر الرسول مستقلا في افادة العلم بخصوص مضمونه غاية مافي الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالا ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أى ليس الخبر المقرون بالقرينة ممايستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعده سبباً للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر) أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لاتنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن انتهي كلامه وقوله قد صرحوا أى عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم وهو الخبر المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلايكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً ينتقض به فيكون الالزام مشتركا بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدوا الخبر المقرون بالقرائن سببا آخر مغايراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضا عن التوجيه

بها ولاتنافي فيا بينهما أى يمكن أن يستعان بمساهية الاشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك باستعانة الجميع فلاتقع الابتدائية بذكر شيء منها حتى ينافى الآخر فسقط ماقيل إن هذه المقدمة لادخل لها ولا فائدة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعيناً بشيء منافياً للابتداء مستعيناً بشيء آخر لا يفيد عدم المنافاة بين الاستعانتين

وهنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالبسملة يوجد فى آن التلفظ بها دون الحمدلة وبالعكس وهذا ظن فاسد* وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشى ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعيناً بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن واحد ثم قاس حال الملابسة على الاستعانة فأفسد الكلام بالمرة وقال معنى الابتداء ملابستهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة لهما هيهات هيهات بعد السماء من الارض فان الاستعانات وان كانت مترتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملابسات المترتبة عند الحدوث* فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعيناً بالحمد لله ان الابتداء فى حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهى زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء فى حالة الاستعانة بالحمد لله لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق الباء حالا مع ان حاصل معنى الحديث كل أمر ذى بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهر انه لا منافاة بينهما وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر من قولنا كتبت بالقلم أى بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبتر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون فى الامور التى لها شان عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدؤ أمرا خطيراً عظيما قلنا الاستعانة

الثاني فلاوجه لقبول الاول ورد الثانى والظاهر في التوجيهين ماذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ فتدبر (قوله لاعلى التحقيق) فان الخبر الاجماعي مغاير للخبر المتواتر فجعله فى حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لاعينها (قوله اشارة الخ) أى عموم العلم الضرورى والاستدلالى (قوله اذلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلا للسمنية على افادة نظر العقل للعلم فى جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات حكم فى الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لايفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر فى الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم فى الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لايفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم فى الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض فى كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لايفيد اليقين فى الالهيات ويفيد الظن فيها ومالزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لايناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين فى الالهيات (قوله ان افادة الالزام الخ)أى لانسلم أنه إن أفاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لايجوز أن يفيد الزاماً مع كونه فاسداً فى نفسه لايقال مراد الشارح انه ان أفاد شيأ من المطالب العلمية لايكون فاسداً فلايرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أولايفيد فلايكون معارضة لجواز أن لايفيد استدلالهم شيأ من المطالب العلمية ويفيد الزاما فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ماعداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا نثبت الكلية بشخصية الخ) ومعني اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أى العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لابد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفا على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

فى الابتداء لاجل المبتدئ (قوله ولايخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء) أى تحقق عنده وتوجد والضمير في قوله بذكره راجع الى الشئ بدون الاحتياج الي الاستخدام كما توهمه البعض والمعني ان الملابسة تحقق عند الابتداء بالشئ المجعول جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر الشئ قبل ابتداء المقصود أى سواء جعل جزءه أو ذكر قبل الابتداء
نقل عنه أنه يصح عطف بذكره على بالشئ وعلى على وجه الجزئية وقيل الاولي عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا تحصل الركاكة في اللفظ والمعني الظاهر ان ذلك غلط لايليق بحاله (قوله فيكون آن الابتداء) الظاهر أن يقول ويكون بالنصب لانه لايلزم من الجعل المذكور (قوله آن التلبس بهما) أى آن تلبس الفاعل بهما لا آن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ماقيل ان الملابسة بالامر الذي جعل جزأ انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفا واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوما بالكلية فلا تتصور الملابسة أصلا فأجاب بان للملابسة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعني الثاني فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمدلله بل آن ذكر الهمزة من الحمدلله أو أحمدالله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي (كانت) متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعني انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملابسة بالمعنى الاول الذى ذكر آنفا

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول فى الكلية (قوله لان مايحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الي المعني الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه انهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلا معنى لقوله ان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب فلو لم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الي الفكر تفسير لاول التوجه وانما الفساد فى تفسيره الاكتسابى بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لايلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضرورى مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به مايحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الي الفكر تفسيرا لاول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما ستعرفه) عقيبه من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شئ أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثالا للضرورى المقابل للاكتسابي (قوله على الانفات المقدور) أى الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملا) أى غير معلوم لانهما لايدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لايحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانهما لايحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الي الفكر فحينئذ تدخل التجربيات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة فلا يكون حالهما مهملا (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أى لا تحصل بمجرد الحدس بل تتوقف على أمور أخر فيصدق على الحسيات انها لا يكون تحصيلها مقدورا (قوله على نفى استقلال القدرة) يعني ان العلم بالمحسوسات لايحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لانعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت (قوله فى العلم التصديقى الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أى العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقا أيضاً (قوله فكان قسيم الشئ قسما منه الخ) لانه جعل الضروري قسما من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسما من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الي الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشئ قسم منه فقد جعل الضرورى قسما من الكسبي وقد جعله قسيما له فكان قسيم الشيء قسما منه فكأنه قال ان الضرورى قسيم للكسبي وليس بقسيم له وهو تناقض (قوله ان القسيم مايقابل الاكتسابي) أي الضرورى بمعني مايحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقدم الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الابالاسباب الخ) سواء

لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لايلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى أقول لاحاجة في دفع السؤال الى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه ان باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع في حيزه أو مفعوله لمجرورها حال التلبس بذلك الفعل والظاهر من الحديث أيضاً تلبس العامل أى المبتدإ والمبتدىء لا ملابسة الابتداء لهما فان الملابسة بمعنى الاتصال حاصلة بالنسبة الى الفاعل أيضاً فانه كما وقع في ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسملة والحمدلة بل نقول لاحاجة الى تقييد الملابسة بمعنى الاتصال فان مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين الخيلات وبين المعدومات وبين الموجود والمعدوم لكن يمكن أن يقال ان ذلك المجيب انما اعتبر ملابسة الابتداء دون المبتدإ لانه الواقع في ذلك الآن بالذات والمبتدأ انما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار الحال المبتدإ وبقى ههنا شيء وهو انه لايلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسملة والحمدلة في الابتداء لانهما لو كانتا في الوسط والاواخر تحقق الملابسة أي ملابسة المبتدإ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب الاخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض ان الملابسة فيما بين زماني ذكر البسملة والحمدلة وهذا خيال دقيق وان كان بعيدا من طور الحديث وتكلفا رحمه الله تعالي وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

كانت أسبابا مباشرة أو أسبابا غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الاسباب) مطلق السبب مايفضي الي العلم في الجملة سواء كان مقدورا لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة)أي المقدورة بل مطلق الاسباب(قوله بنظر العقل حاصلا له الخ)فيكون الضروري قسما من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جعله قسيما له اذقد جعله قسيما للكسبي بمعنى الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) ان المقسم الاسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذى هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المنقسم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلا) لان الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسيم للحاصل بسبب مباشر (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان(قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر)أي كون الصحة ههنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) اذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الاشياء لابصحتها (قوله وابهام خلاف المقصود) اذ المقصود انه ليس الالهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لان كون مراد المصنف بالعلم مالايشملها هو الظاهر (قوله والا يلزم) أي وان كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ماصرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالي الخ وفيه ان حمل قوله ماسوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وانما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لانه معتبر في المعنى اللغوى للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه ان قول المصنف بجميع أجزائه صريح في انه أراد بالعالم جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه ان جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر الى ان العالم قد يطلق على الاجسام والاعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار اليه الشارح بقوله يقال عالم الاجسام الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها ان المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أى قدم الصور الجسمية بالنوع بمعني ان مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلا (قوله مال الى هذا) أى الى بقاء الصور النوعية للاسطقسات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الاضافي الخ) الشامل للانواع الحقيقية والاجناس المندرجة تحت أجناس أخر (قوله قيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالي بذاته) لان قيامه تعالي بذاته ليس أن يتحيز بنفسه لان الله منزه عن التحيز والمكان بل هو استغناؤه عما

وفائدته بعد الحكم تخصيص جميع أفراد الحمد أوجنس الحمد به تعالى إشعاره بعلة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشعار بأن الحمد قدلا يكون فى مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفى الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية أوالقهرية كما ان الجمال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أواللطفية (قوله أوالذات الجليلة الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثانى رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جليلة بترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعني الذات الجليلة فلاى وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكأن الذات هو الجلال وأيضا لاحتمال المعنيين والاختصار فى العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشيء بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة فى فرد كما هو الحق لايتأتي هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله للصيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث فهي انما تكون بالصنع فينافى كونه بدون الصنع وأيضا تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولي أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران حجراً بنفسهما بدون صنع الغير وهم لايعرفون الدقائق الحكمية و كون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الكون مع انها على ماذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضا ولما أورد عليه ان هذا المعني مما ابتدعه نفسه ولم

يقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لاتجزي متألفة على وضع مخصوص والهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) فى شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولايخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهي كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلايتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لاينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة (قوله فوله راجعاً الى الاضطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه فى شرح المواقف (قوله ولافرضاً) معنى عدمُ قبول الجزء الذى لايتجزي فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد تما يأبي عن فرض العقل انقسامه كما ان الجزئي الحقيقى لتشخصه يأبي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لايتجزى فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شيء نعم للعقل فرض كل شيء على وجه كلى وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذى لايتجزى (قوله حصر ماثبت وجوده) وليس وجود شيء من الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله ينافي غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث ففيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متناولا لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتي لايرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزأ من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الغرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثانى (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيدا متناولا له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الافتراقات) أى الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تناهي الافتراق الي جزء لايمكن فرض الافتراق فيه لابمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي يلزم قدرته تعالي على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لايستلزم امكان المفروض وهذا

(هو)

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشار الى جوابه فيما نقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف انه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والمجيء داخل تحت الفعل المطلق مثلا وما قيل أن كونه من

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالى عليه ان لو كان الافتراق ممكنا وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذهي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلا تخرج بكون كلمة ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لانها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كانهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فبين كلاميهم تناقض (قوله لا تحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يعرض الا للاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولعل مافي الكتاب) أي قول الشارح أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لا يبقى زمانا عند الاشعري بل يتجدد الامثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثا (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل مختص بالاشعري لانه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلا على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع) أي القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الي ايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الايجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوما فيكون حادثا فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثا (قوله واعترض الخ) هذا الاعتراض للآمدي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله بجواز أن يكون الخ) أي لا نسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الايجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجوز مقارنته) كمقارنة الايجاد للوجود زمانا والمحال هو القصد الى الايجاد) لا القصد الي ايجاد الموجود بوجود هو أثر ذلك الايجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الايجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل العدم (قوله ان قلت يجوز الخ)أي لا نسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سند سادمسد المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستندا الي عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاؤه إلى عدم ممتنع لذاته فتتسلسل العدمات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدمات المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع التفرع عليه فمدفوع فان حاصل التكلف المعاناة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه والصيرورة المذكورة من قسم المعاناة فان المراد من الصيرورة المعاناة للصيرورة ولو كان المراد من الفروع مايتفرع عليه لا يدفع السؤال أصلا كما لا يخفى والقرائن دالة على ان مراده ماقلنا وان ورد عليه ان المعاناة للصيرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن تحمل على الكمال أو على التجريد عن المعاناة والانتقال والحاصل انه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحمل على الكمال في اسم المتكبر لاجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال ان صيغة التفعل تجيء لاجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

 (شجاع الدين) الكمال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظرا الى الشق الاول أو الكاملة الى الشق الثاني (قوله مع ملابسة جلال الذات)نظرا الى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملابسة الذات الجليلة لانه لا يصح أن يكون الشيء ملابساً لنفسه والاولى أن يقال ملابساً بجلال الذات حتي لا يتوهم التكرار في المعية وانما لم يتعرض

الفاضل لمعنى الصيغة فى أول وجوه الباء لانها اذا كانت صلة لاتبقى الصيغة على أصل معناها وان قال بعضهم ان التفعل حينئذ بمعنى الاستفعال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير لله ليفيد الخ) أي ليحصل فائدة ان آية نبينا الخ أى ليمكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد ارجاع الضمير اليه تعالى فانه لابد من حمل الاضافة على الاستغراق أيضاً ليفيد والاولى أن يقول الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا الخ بترك الاولى لئلا يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره ويحترز عن توهم المنافاة بين الصدر والعجز وحتى لا يظهر الجواز المذكور من أول الامر ويتقوى الحكم بالادلة وقد يتوهم في هذا المقام انه لابد من حمل جميع حجج كل نبي فرداً واحداً للجمع المذكور المضاف الى الضمير الراجع الى الله تعالى ليفيد سطوع جميع حجج نبينا عليه السلام وهذا مع انه تكلف بعيد لا يفيد شيأ فى الحقيقة فان اللازم على هذا سطوع المجموع لا سطوع كل واحد من حججه وأيضا غير المراد ههنا وان كان مرادا فى الاحتمال الثاني فانه يلزم على التقدير الاول أن يكون آية من آياته وحجة من حججه أعظم من جميع حجج ساطعة وان لم تبلغ هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون آية نبينا أي أى آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد باسطع الحجج لا ساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن (أريد)

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) أى لم يلزم أن لا يكون الكون فى الحيز فى آن الحدوث حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكناً قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير ظاهر (قوله والسكون كون ثان فى مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون فى آن الحدوث فانه ليس بحركة لانه ليس كونا أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله ففيه أيضاً اشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكونا معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالعوارض (قوله فيجوز أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقي على الجواز بدون وقوعه فلا ينافى قدم السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي العدم) فيه أما لانسلم ان القدم ينافى جواز العدم بل انما ينافى وقوع العدم فمجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقا)أي سواء وقع العدم بالفعل أو يبقى على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أى الاستدلال على وجود المجردات بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه البارى تعالى فى مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري تعالى انه مجرد أى ليس بجسم ولا جسماني ولابد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لابد له مما به الامتياز فيلزم أن يكون البارى مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال (قوله فيلزم التركيب) أى يلزم أن يكون الواجب تعالي مركبا من المشترك وهو مفهوم المجرد ومن المميز إذ لابد للمشترك من المميز وكون البارى تعالى مركبا محال لاستلزامه الامكان المحال (قوله سيما السلبية الخ) أى التجرد عرض سلبي اذ معناه أن لا يكون الشئ جسما ولا جسمانياً وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان عرضيا لايلزم أن يكون له مميز ذاتى فلا يلزم التركيب فان المستلزم للتركيب هو الاشتراك فى الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التعين المعدوم لا يكون جزأ من الموجود (قوله ماسبق آنفاً) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالادليل عليه الخ) وتقرير الدليل ان المجرد لادليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان المجرد يجب عدمه ومايجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله والا لجاز الخ) أي وان لم يجب نفي مالادليل على وجوده لجاز أن يكون أما مناجبل عظيم لانراه وإنه بديهي البطلان (قوله ويجاب بان الدليل الخ) هذا منع لكبرى أي لانسلم ان مالا دليل على وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطوية مع الترديد أي ان

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبه الى الجميع بل بالنسبة الي البعض والمفروض هوالاول وأيضا اذا قيل فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك فى سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والاولى أن يقول فهو من قبيل اخلاق ثياب لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولمتانة المعنى لكن الحق ان متانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستقبحه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد يتوهم ان الاضافة ان حملت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضا جعلته مفيدا لافادة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأييد بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ماأريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهمة لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفعال العقل تابعة للطرف الراجح وإلا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولايحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

أريد بها ان المجرد لادليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لادليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لايلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل فى نفس الامر (قوله وعدم حضور الجبال الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لا نسلم أنه إن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانما يلزم جواز ذلك أن لو كان الجزم بعدم حضور الجبال الشاهقة حاصلا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهة (قوله فيأخذ من تلك الحيثية الخ) أي يأخذه المطلق بأن لايكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لاوجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لانسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي فى منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ماثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل اويكون مما ثبت وجوده وحدوثه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ)وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقا بعدمه أولا وهذا المعني يعم الحادث والقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثا بالذات محتاجا في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر فى كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم أي يكون معدوما أولا ثم وجد (قوله والشيء لايدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلا على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والشيء لا يكون دليلا على نفسه فلايكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئا الخ) أى لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض وهو أن يكون محدثا ومبدئا للعالم وأن لا يكون محدثا ومبدئا له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئا للعالم وان لا يكون مبدئا له (قوله ووجه القرب ظاهر)وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجا الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

التقدير ليس لاجل أولويته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) انما قال بعد الحذف وان لم يكن التعويض الا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأما مذكورتين معاثم تحذف أما ويعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف فى بيان اشتقاق لفظة الله فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لاتكون أما مقدرة في نظم الكلام قلنا ان التعويض انما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف فى التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو ولكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لامنع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وماقيل ان الواو للوصل وأما للفصل فمدفوع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلأجل التيمن والصلاة وأما بعد فشروع في شرح الكتاب فحينئذ لابد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس فى اللغة ليأتى عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير فى قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد والصفات فلا يرد ماقيل ان القرينة الاولي أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية ترق فى المدح ولايحتاج الى أن يقال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولاالى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار الخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لايجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لابطال التسلسل لامفتقراً اليه (قوله الى ماقلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الي ابطاله والا كان الملائم أن يقول من غير احتياج الي بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولا) أي داخلا فى السلسلة مع انه فرض خارجاعنها واذا كان الواجب داخلا فى السلسلة كان معلولا لشئ قبله وكون الواجب معلولا محال فتعين أن يكون ذلك البعض طرفا للسلسلة فتنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مفتقر إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بان نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات الخ) بان نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ (قوله وماذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلاينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان) أى فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق انما أجروه فى الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لايجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفى فى جريان برهان التطبيق فى النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة فى القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع فى الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة فى أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهيها (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها فى زمان وحدوث جملة أخرى فى زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي فى الجملة) أى وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لاضير فى عدم انقطاع ماهو وهمي كما لاضير في انقطاع ماهو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان مايدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبا يكون متناهياً وان كان نعيم الجنان لاينتهي الي حد لايتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا فى جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البداهة في ان التطبيق بالفعل لايستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

(الاعداد)

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جدا وفي قوله ويمكن أن تبقي القاعدة على المعني المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جدا *وسؤال الدور وارد ومندفع كما في التوجيه الاول وان كانت القاعدة باقية على ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ حمل العقائد على ماذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لهما وسؤال الدور مندفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الي ماهو المراد قال* فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشئ أساس نفسه اذ لايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى* قلت أولا الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتداد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من أساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن مايتوقف عليه لابعض مسائله

الاعداد بحسب علمه تعالى لايستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أى لو وجدت في الخارج أوفي الذهن مفصلا (قوله وهو لايكون الاواحدا) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أى صانعان الخ) اشارة الي أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولا والدليل المذكور لايثبته بل انما يثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أى أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الايجاب) أى كون الواجب موجباً لامختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أى على ان الايجاب نقصان والفرق ان ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان (قوله وههنا) أي في برهان التمانع (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه اما أن يحصل الامران أولايحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لايحصل أحدهما) أى أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضي الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضي الذات (قوله الثاني الحل) أى النقض التفصيلى أى لانسلم ان عدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة ممتنماً بالغير أى بسبب ايجاب الآخر خلافه والممتنع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التعلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لايمكن) لان ايجاب الذات مقدم على تعلق الارادة فلا يكونان معا فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فثبتت المقدمة الممنوعة (قوله أى لا تدافع) الظاهر أن يقال أى لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع فى الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع فى الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدين يجوز حصولهما فى محلين فلا احتياج فى اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفى التضاد بينهما بل يكفى فيه نفي امتناع اجتماعهما فى الوجود (قوله الى نفيه) أي الي نفى المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية فى نفيه) اى لايكفي نفي التضاد فى امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع فى محل واحد (قوله أي دليلهما) يريدان ليس المراد من الامارة مايفيد الظن بل المراد مايفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان أمارة الحدوث والامكان أي علامته كافية فى المنافاة لكون الصانع واحدا حيا وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لايقولون الخ) وانما يقولون بتخلف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التمانع بينهما لان امكان التمانع

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لايتوقف الخ لكنه جواب جدلي والثاني جواب تحقيقي وقوله المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات أى لا الاطلاق منع للمقدمة الاولى من السؤال الثاني وهي قوله الكلام أساس العقائد وقوله وان سلم فأساس الفن هو مايتوقف عليه اشارة الى رد قوله والكتاب أساس الكلام لكنهما جوابان جدليان والجواب التحقيقي هو الجواب الثالث وهو قوله فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس أى لا يكون الكلام أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس فلا ينتج كون الكلام أساسا للعقائد وهذا أيضا رد للمقدمة الاولى من السؤال الثاني لكن الاولى في العبارة أن يقول الكلام أساس الكتاب بالذات والكتاب أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا ينتج كون الكلام أساس العقائد وأيضاً كان اللائق أن يكون متقدما على الجواب الثاني لكن أراد أن يجمع بين الجدلين فتأمل ولاتكن من القاصرين المحتجبين بالاستار الضعيفة * ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام العلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها * ومبني القضية أطرافها فحينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعدا علم الكلام

لايستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لانسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت هذه الملازمة مستدلا عليها رجع المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أى على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان (قوله ان أريد بالفساد) فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلأن من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كامل القدرة ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما الها (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي فى ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما ايجاد الامور الى الآخر (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولا (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله تعالى متمكناً فى الارض والسماء لانه تعالي منزه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر من الآية تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعا ببرهان التمانع برد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر عن برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء حملت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بمتعدد (قوله والا لأمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لأمكن التمانع للواجبين القادرين على الكمال لكن التمانع لايستلزم المحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب (قوله لو أريد باللازم الخ) قال فى الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

(أن)

فيكون مقابلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلا ومن الكلام العلم المدون فانه لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو نقول المراد من الكلام الملكة أو نقول المراد من القاعدة البناء مجازا تسمية للكل باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل ان يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي ويطلق الكلام على مجموع المسائل الاصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة والجامع هو السببية فى حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني ان المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكة * وذلك اشارة الى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الاضافي) الاضافة لادنى ملابسة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن ان يراد الخ) اشارة الى ضعفه (قوله فنسبة الوسم الى الكلام الخ) جواب سؤال مقدر تقديره اذا أريد المعنى اللقبي يكون موسوما به أيضاً فلم خصص التسمية بالكلام فقال لكونه أشهر والاولى ان يقول لشهرته لان الاول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه رد ان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به والخلاص من السيف والقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال والخراج والجزية في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب فى الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بحصر فائدته فى النجاة من الشكوك والاوهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فلرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي ارادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله ثم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي ان يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة للتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على انتفاء تعدد الآلهة في الزمان الماضي تم المقصود لان تعدد الاله بعد الانتفاء في الزمان الماضي لو كان متعددا في الآن أو في الاستقبال لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الهاً انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسيجيء تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لا هو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بايجاد شيء) أي لا يحتاج وجودها الى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله فى وجودها الى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها الى موصوفها بديهة واتفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي بكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المنع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال للسند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها واثبات بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء معنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف الى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف اليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه إبطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نسلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أى بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالايجاب) لان الصادر عن القديم بالايجاب يلزم أن يكون قديما (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

في الظلمة فان الوهم لايزول الابالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة في الظلمة لا ترى شيئاً من الجوانب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض الجوانب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الغياهب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قبيل اضافة المسبب الى السبب أى الظلمات الحاصلة من الشكوك والاوهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفى بجهة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملال الخ) جواب عما يقال أن الملة من المضاعف والاملال من الناقص فما وجه قوله من حيث انها تملى فأجاب بأنهما بمعني واحد فان قلت لم لم يقل من أول الامر من حيث انها تملل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعني الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لايناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الاأن يدعي

بالعرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمرا موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء معني زائدا ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشئ بغيره بالتبعية فى تحيز ذلك الغير (قوله هذا رد اجمالى) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم * ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لايكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهم النقص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ماليه الانحلال مامنه التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعض والتجزى فهما بمعنى مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مامنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعني) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمى كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أى عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فانهم لايقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أى لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو أن الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يرد عليه انا لانسلم أنه لو كان الله تعالى مساويا للحيز لزم أن يكون الله تعالي متناهياً لجواز أن يساوى تعالي الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متناهياً (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزه عن التجزي (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الافي الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعني الصورة الخ) فمعني خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أى من قوله فلايماثله بوجه من الوجوه (قوله كما سيجئ) من قول الشارح والظاهر انه لامخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أى لانسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأبى عن تعلق العلم به والجواب أنهم ادعوا بداهة إن ذوات الامور ومفهوماتها تقتضى صحة المعلومية (قوله كالممتنعات الخ) أى كما ان الممتنعات غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أى العلم على وجه

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافي أو المعنى اللقبي ولم يتعرض المحشي للمعنى الاضافي ههنا اما لكونه احتمالا بعيداً أو لا كتفائه بما سبق في مثله ويمكن تعميم قوله سميت على وجه يشمل المعنى الاضافي أيضا والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لاقطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضاً دار السلام بهذا المعنى ولادخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حينئذ الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولأن * ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

من أسمائه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بعد تبيين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذى منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون بمعني السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازما ومتعديا معا اللهم

كلى (قوله والقدرة تنافيه) يعنى ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لامختار والقدرة انما تكون في الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذى هو الفيض والجود (قوله على زيادة المفهوم) أى مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أى حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أى ان أراد أن صدق المشتق على شيء يقتضي أن يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله بمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارى تعالى مع انه لايثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شيء بصفة لايستلزم وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أى قالوا صفات الواجب أزلية والا يلزم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالي وهو ممتنع ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالي موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لابتنائه على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أى كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لاعلم صفة موجودة له تعالي فالمناسب لهم أن يقولوا انه تعالي عالم لاعالية له تعالي ويريدوا بانه لاعالية صفة موجودة له تعالي (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لاعلم له تعالي زائد على ذاته أصلا لاصفة موجودة ولاصفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أي دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لاتثبت الخ) أى لايدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقا بالمسموعات وتعلقا بالمبصرات وغيرذلك (قوله لهم أن يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالي عين ذاته ان له ذاتا وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة * مثلا ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالي لاجل ذاته تعالي فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة

الأن يقال ان كلا من المعنيين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذى سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر (قال الشارح يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قدم عليه اهتماما لبيان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله في ضمن فصول بالغرر الفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل الكلامية بطريق الاستعارة المصرحة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والغرة في الاصل البياض الذي في جبهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلاصتها والفوائد جمع فائدة ودررها حسانها وكرامها شبه بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصرحة (في ضمن فصول) أي الكائنة في ضمن فصول فهي صفة في المعني للغرر والدرر والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هذا الفن وهي باعتبار مافي ضمنها ويدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف مافي ضمنها وقيل المراد منها المسائل. وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لكن يأباه قوله في ضمن * وأثناء الشيء أواسطه وهي جمع ثنى يقال أنفذت كذا ثنى كتابا أي في طيه والمراد من الفصوص (عندهم) الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لا استعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل التوحيد فنفي المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جوابا تاما والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة قائلة إن في أثبات الصفات أبطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التغاير بين الذات والصفات (قوله الى أن التعدد) أي تعدد القدماء المبطل للتوحيد (قوله فرع التغاير) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التعدد فرع التغاير والجواب هو نفي التغاير بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكا عن بعض (قوله بيان حكم الصفات) أي نفي التغاير بين الصفات بعضها مع بعض لاعدم التغاير بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلامدخل له لان معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هذا *وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لايلزم الخ) فيكفي فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاما (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وأقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزمهم ذلك (قوله على علية المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فأربعة) الذات وثلث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عددا (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانسلم ان في أثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولاتكون الصفات قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لايصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلايلزم من أثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لانسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر تعدد القدماء بالذات بمعنى انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعني عدم المسبوقية بالعدم (قوله لايوافق الخ) فيه انه لامذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غاية من التنقيح والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكمية والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها . مع بعض وايراد كل منها في أحسن مواضعه وأليقها فلما عرفه ومدحه أولا مدحا بليغاً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفعها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معنى ولفظا ولطائفها وشرائفها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة الى غيرها في أحسن مواقعها علم ان المتعلمين يميلون اليه والمحصلون يضطرون الى تحصيله ويكون متداولا بين المسلمين وهو حقيق لان يشرح شرحا كاملا وجدير بان يشتغل في توضيحه وتبيينه فقال (فحاولت ان أشرحه الخ) ولو قال بعد توصيف المختصر بالاوصاف المذكورة وكان محتاجا الى الشرح وايراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزيد التصاقا (قوله شرحا يفصل مجملاته الى قوله وتكثير للفوائد مع تجريد) مشتمل على الصنائع واللطائف من الترصيع في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى الكتب المعتبرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف مايدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الايجاز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلا للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز ان يكون

عندهم هو الموجود الذي لايكون وجوده مسبوقا بعدم سواء كان قائماً بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لايقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقدم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام مذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدل الاشاعرة على ان الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته فتعين ان معنى مافي الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شئ يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لابد أن يكون المراد بالغير في قولهم مافي الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به مايمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه والا يلزم أن لا يغاير زيد ثوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد وثوبه (قوله فلانتقض الخ) أي لو قيل في تعريف الغيرية انها موجودة أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين أي لايصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا واذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولاينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المخلة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولاحيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انهما غيران جزما * ويرد عليه ماذكرنا من انه لانقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ لانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التغاير بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الغير بل لابد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الغيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي الحيزية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام المحشى خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعني اما اللفظ فلاستلزامه الحذف وأما المعني فلكونهما مقصودين بالتجافى (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعها خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسبي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معني الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح هذا التركيب والامر فيه هين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسبي بتقدير المبتدإ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسبي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

صحة استدلالهم) أي استدلال الاشاعرة على ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات المحدثة) فيكون فى الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح حينئذ قولهم ما في الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه أن قيد فى الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بانهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فى عدم أو حيز لامتناع انفكاك البارى عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى فى الحيز أيضاً لامتناع تحيزه تعالى (قوله أن لا يكون أحدهما) أي أن لا يكون شيء منهما قائماً بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون متقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضاً غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله أن لا يقوم العرض بالمحل) وعدم قيام المحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعني من العرض والمحل من الجانبين (قوله مثله مما لا يلتفت اليه) أى مثل هذا المعنى خلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أى فى تعميم التعريف بالأخص وفى تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيء منهما مما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أى قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لا فى مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة * وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس فى الدار غير زيد مع أن في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به فى شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعني ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق فى الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعى بان يقع الانفكاك في وقت (قوله مجرد الامكان الذاتي) أى امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

(المتكلمين)

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسبي باعتبار تضمينه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولاعبرة بانشائيتها فلما اطلع الشارح على ماقال السيد أجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل مانقل عنه مرادي ومقصودي من هذا الكلام ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسرته وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لايرد على الشارح الا ماقال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسبي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون أول أجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحا للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقا بل قال أنه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من أن يكون باطلا أو جائزا وان كان ظاهر كلامه يشعر ببطلانه مطلقا (قوله أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد التيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخيالي وان كان مدلولا التزاميا (قوله وأيضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

المتكلمين هو الطبائع الكلية لاالاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التغاير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيف فصل) أي فصل بين لام لن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيف وصل (قوله الابتمحل تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله * وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج ان اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدونه ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً)أي كما يلزم تمحل تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أى كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لايقتضى كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه *ولايخفي ان ماذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ماقبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فللقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعندهم للقدرة تعلقان تعلق أزلي معنوي لايترتب عليه وجود المقدور أى لايقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الي جميع الممكنات المقدورة على السواء ولايقع شيء منهما *وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على صحة الاطلاق) أى اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات (قوله فللعلم نوعان من التعلق) أى تعلقان *أحدهما تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها * وثانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ)أى من استدل على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالمسموع بان العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع والسمع لايحصل الا عند وجود المسموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه أن يقول بان الشم صفة مغايرة للعلم بالمشموم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لايقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لا نسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذاك وههنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بانه انما ذكر هذا الكلام الزاما على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عنده عطف جملة واحدة أيضا على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل ببطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم المحشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف فتأمل (قوله أى وهو نعم الوكيل) يحتمل ان يقدر مؤخراً لكن تقديره مقدما أنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقعت الانشائية خبرا فلا يكون المجموع انشاء (قوله (فلا) وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسبي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الايجاب) أى كونه تعالى موجباً لا مختارا (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من الترديد أي اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى مخصص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أى يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أى وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فحاصل الجواب ابطال السند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لاحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أى متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أى بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لا نسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع فى الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً *وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالى سند مساو للمنع *وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لعمومه للواقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوى للمنع (قوله فى أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أى وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أى بكونه تعالى موجباً لا مختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دليل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى فى الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف فى شرح المواقف فى مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أى تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالي) فان علمه تعالي شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل ثبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على ثبوت الخ كما سيجي (قوله يخطر بالبال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعني الذى نجده من أنفسنا هو المدلول المطابقي للعبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وماذكره المحشى فهو ليس معنى العبارات بالوضع

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل فى هذه التعبيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله فى وقوع النسبة) فى مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولاطلب فى هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها هو صيغة الامر لامعناه الموضوع له وقد مر أن المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الخ فتدبر (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذى هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولااعتباراً (قوله الابد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي ومايتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى فلا دور فهو معنى التمحل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أى حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أى الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عن ماعلى الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو أمر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل للابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال فى المعنى النفسى القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعنى ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله في العدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أى معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة الخ) أي يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الاتصاف فى اللغة والظاهر أن يقال ولم يصح ذلك الاتصاف فى اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الخ) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى أن جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لاتحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله * ولايخفى أن الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الخ أنه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم الحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسى به مجازا لكونه مدلولا لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ماذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لا أنه جواب آخر كما زعمه المحشى (قوله في الكلامين)

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جعله فى قوة يحسبني والمعطوف مأول بمقول فى حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يجاب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء على الاخبار في الحقيقة (قوله لان هذه الواو من الحكاية الخ) قيل عليه وان سلم لايدل على المدعى لانه يحتمل ان يكون العطف بعد تقدير قالوا أو جعله خبراً أيضاً فيعدمه الجزم وان كان احتمالا ضعيفاً (قوله تقديره وقلنا نعم الوكيل) وبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لاحالا ولامقالا وأيضاً لا مناسبة بين الاخبارين معتد بها حتى يصح العطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الخ)دفع لما عسي ان يظن أن هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التى تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية فمجرد كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في العطف (قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم) انما اكتفى بهذين الجوابين وان كان جواباه أيضاً جاريين على هذا التقدير الزاما على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبني كلامه قدس سره على وجوب كون حسبنا مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لايجوز العطف حينئذ لاعلى الجملة ولا على جزء الجملة وأنت خبير بانه لامحذور في شئ منهما على ماذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قيل عليه الجواز كاف لايضره منع * وفيه ان مالاحسن له لاجواز له عند البلغاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

ثمنه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما آراد ان بين ماهية العلم والحاجة اليه والي تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطالب وتحريكا له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى أقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج اليها أقوى وأشد من الاحتياج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فللاشارة الى الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية فى أحدهما وتركه فى الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان اشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعا لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ماهو كلام القدماء هكذا ينبغي ان يلاحظ معنى الكلام والباقى من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج) الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فممنوع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

أى في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أى الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام (قوله فيصح نفيه عنه الخ) بان يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة واللازم باطل فالملزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسما لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معني كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معني موضوعا للفظ كلام الله فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يرى ان لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعني الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه أنه ليس معني قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتبا وضعيا وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملع ولمع بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء معامع الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب فى الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملع ولمع (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والايجاد وغيرها (قوله بما سيجئ) من عدم خفاء استحالته (قوله وجوابه أنه) أى قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور بطلانه) أى بطلان قيام صفة الشئ بغيره (قوله أي على عدم الايهام) أى ايهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكوين التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجئ من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشئ الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهة فان المتصف بالسواد الحادث مثلا لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالي حادثا لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهة فتجويز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهة الجمهور (قوله ولا استحالة في سبق ذات الشئ) أي تقدم ذات الشئ على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخري) أي على كون مبدأ التخليق والترزيق وغيرهما صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذى نجده فى الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك المعني منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالي بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار تعلقاتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

(قوله كالوجوب) أي الايجاب مثال للاقتضاء لا للخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخيير * ونحوهما الندب والتحريم والكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التخيير بل يكفي كونه من الاحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً هنا أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأبي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ماذكره ولا يخفي أن مطلق التعلق يعم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية الخالصة الخالية من مخالطة الفلسفيات لاتخلو عن افادة العلم بالوجوب واخواته ومآل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) يحتمل أن يكون تعيناً للمراد من بين معانيه (قوله مايؤخذ من الشرع) أي ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاظهر أن يقول مايؤخذ من الشرع أو يؤيد به فان ظاهر مايؤخذ يشعر بالتوقف (قوله ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر)إذ يصح أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته والى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الادراك وسواء كان العمل موضوعاً أو غرضاً وكذا الكيفية والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع

في نفسه بعضاً منها أو كلا منها ومايقال إن الحكم اذا كان بمعنى الادراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فساقط إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها مايتعلق بالاعتقاد أي الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة واحدة مع امكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلهذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية مايقال في توجيه مرامه ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للاشعار بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فانه لا يتعلق حكم من الاحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * واما مايقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الاحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لان الغرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال المخصوصة فيكون على نسق واحد ولا يخفي مافيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفي (قوله يعم الموجب أيضا) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لهما وفي الفاعل معنى التكوين بديهة (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدإ هذا المعني وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ماعرفت فالانسب بالمتن ماذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ماذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاما على السند الاخص مع ان فيه سنداً آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا يخفي على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزاميا) وهو مانقله الشارح بقوله وهذا تحقيق مايقال الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر ان الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصوله انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

بالاعتقاد المتقدات) فيه انه لايتأتي على المعنى الاول الابتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه وأنه على كلا المعنيين لايبقي للتقسيم حسن كما لايخفى على المتأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لايلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتى يلزم ماذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يندفع بالتأمل في قوله اشارة (وقوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضعيف لان موضوع المسئلة لايجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين فى موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعا منه أو عارضا من عوارضه* والجواب ان الوقت والتركة ومستحقيها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل ويمنع كون التركة ومستحقها موضوعا للفرائض (قوله كما ان قولهم النية فى الوضوء الخ) فيه ان المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتي يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لاسائر الافعال ويخدشه قوله لا التركة ومستحقوها

(قوله بما لم يقل به أحد) أي غيرك ياخصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجرور بل هو فى محل النصب على قول الاكثر أولا محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف اللغو لامحل له من الاعراب فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدا المحذوف أو الي نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتي يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار الي قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف فى نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله ، (يعني) والمجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب فى الظاهر على المجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاء بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدما على قول من يقول لامحل له من الاعراب فانه لايكون حينئذ من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ)لايخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين* أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولايخفى أنه لايندفع بما ذكره المحشي* والآخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لامن مسائل الكلام فلو صح يكون مجابا باثبات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتغاير بحسب جهة البحث لكنه خلاف مايظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

حادثة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جوابا مستقلا لامن تتمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ) أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون (قوله لان صحة الانفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع أي لانسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لايتم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفى المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فبطلان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب * على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للعرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غير ان بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعني الاضافة لايكفي في عدم غيرية التكوين بمعني الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لامتناع الانفكاك حينئذ فتدبر (قوله قوله لان الفعل يغاير المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يغاير المفعول فالتكوين يغاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

مسائل علم الاصول بل هي مباديها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبيين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات * والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشتبهت به * والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذاك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخري) المراد منها مافوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لاعند الطائفة الثانية (قوله وان رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مرامه فان كان المراد من الكل الكل المجموعى فلا اشكال فى نسبة الرجوع اليه الا أنه يأباه قوله الى صفة ما وان كان الافرادي فلا بد من القول بالتغليب أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة انما هي من الفقهيات) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فيندفع مايتوهم بعض القاصرين انه لا معني للعلاوة ههنا * ونقل عنه فى تأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية فان الشارح ذكر فى آخر هذا الكتاب أن مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة فعلم من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطرادا فلا منافاة بين كلامي المحشى كما توهم * ومعلوم أن ماذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتي يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ماذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحشي أيضاً هذا كما يؤيده مانقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيده ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضى لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيده وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

يعني لانسلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلمنا ان التكوين فعل لكن لانسلم ان كل فعل يغاير المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغاير المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغاير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضا فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي الايجاد فكون الفعل غير المكون لايستلزم كون مبدإ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل) أي ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أيضا) أي كما انه غير المكون المفعول (قوله فتكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلا وكون الفعل مغايراً للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا ابطال مغايرة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل وبلزوم كون الصفة غير الذات * وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبدأ الفعل والمراد بالفعل فى قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول هو مبدأ الفعل ومغايرته للمفعول المكون بديهي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله بنفي كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله تنظيراً لاتمثيلا) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشئ الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة

لاقيده الانادرا (قوله آلايرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لـكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لايرتكبون المناهى والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولامجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الـكلام أيضاً شرف وعاقبـة لدون البصرى أومالك أوغيرهما من الائمة المسائل الـكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهى عن الاشـتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم * قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الـكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الـكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز فى المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معـرفة الاحكام لامايفيدها)فلايصح تعريف المعرفة بمـا ذكر وحاصـل الجواب أن المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لاالمعرفة ويصح تعريف المسائل بمـا ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيدا للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لم يتصور به تحصيل اشار الي جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطـلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العـلم الاستدلالى أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من الاستعمالات قال ومن البين (المفهوم) فى ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لااللفظ فان كنت في شك فقولهم معني قولنا مقدمة فى كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعنى لوسلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صـدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الـكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المسـتفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الـكلية لاالمعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الي ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لايجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لايجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الـكلية يصح التعريف كذلك فان التغاير الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال) فيه انه ممنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الـكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

المحـدثة مع الذات اشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولامحذور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لايخفى (قوله اذ العالم حادث)في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المـكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلا بمعنى ان العقل لايحكم بامتناعها والمعتزلة خالفوهم وحكموا بامتناعها عقلا بمعنى ان العقل يحكم بامتناعها وقد نقله المحقق الشريف فى شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعي البديهة فى رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيهاً على كونها مرئية لا استدلالا عليه فلا يرد عليه شئ نعم دعوى البديهة في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أى قول الشارح اذ لارابع يشـترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغـير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع يشترك بينهما * وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بمـا ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلا للرائى (قوله كالماهية) أي

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيده ثبوت صفة كمال *أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول واما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) اى سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح اضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبيهاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبى عن كون المعرف ملكة *

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الاعيان والاعراض (قوله فان قلت علية الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الامور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الامور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) اشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) اى علية الامور العامة (قوله وأيضاً لو عللت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكناً واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كان العدم المعتبر في معناهما جزءاً من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر فيلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفا بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي أنه لا يمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضا يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لا يجوز أن يكون العدم شرطا للتأثير (قوله فلا يتم المقصود)وهو أن لا يكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين* وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان اباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله مايفيد أقبح من اباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد.

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولوسلم يلزم أن لايوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطفا على معمولى عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلابد من التقدير أولا ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ماجمعهمابل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة ننظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرآسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث انتهي أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لايقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً ومانحن فيه من هذا القبيل أي فأطلق عليه أولا ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ههنا ليست فاء فصيحة أوفاء تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب ههنا أنه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيده به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذلاشركة ثم اعترض عليه بأنه لايصح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله لضاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك فى أن الاول متعين فانه لادخل للاولية في مجرد التسمية أولا وحاصله أنه لولم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لاشركة فى كونه الخ فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم ونتعلم بالكلام سواء كان أول مايجب أولا فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولا انتهي فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أعم وسئل بأنه لم لم يسم غيره يجاب بان الاطراد

الواجب (قوله لايمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهولايدفع الاعتراض) بكون متعلق الرؤية أمرا مشتركا*وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية*واثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم فى الاصل هو انا نرى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المصححة للرؤية لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الا الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب*وأما ماذكره الشارح من انه لايجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض الي قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جوب منع وجواب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً فى توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تتمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ماعداه مستدرك على ان الشريف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمعتمد فى ذلك الدليل السمعي على مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى (قوله أن هذا الدليل منقوض النخ) بان يقال نحن قاطعون بملموسية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بينهما باللمس لهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه انه يصح الخ) أي يصح ان يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

(الواجب)

في التسمية غير لازم وأخرى بأنه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمرا مختصاً بالمسمى فلايسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائماً بل سفهاً فكان اللائق أن لايتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لايلتفت اليه وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لايدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الابعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الخ) والمراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لا انه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لاتتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم *اعلم ان المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لابجميعها وان الاقوى من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة(قوله أي مايفيد معرفة العقائد) ويجوز أن يكون اشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعظم خلافياته) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأبى هذا التفسير قوله مع الفرق الاسلامية فالاولى ان يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المفسرة على المسامحة ويشعر قوله مع الفرق الاسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاما (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز ان يكون المصدر بمعنى المفعول ويكون حالا من المجرور ويكون المعتزلة مرفوعا به أي مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز ان يكون مصدراً منصوبا بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لاموجب واضافة أول من قبيل اضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وانما عبر به قصدا لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) انما ذكره اشارة الى ان المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر بل مطلق الكافر وايراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على ان المراد من المنزلتين الايمان والكفر واطلاق المنزلة على الايمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ)ولقولهم بانه لابد ان يعطى لكل فرد مايعطي أفضل الانبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيأ من ذلك لكان ميلا وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني ان إثبات الواسطة بين الجنة والنار واقع

الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسر فيه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه انه ان وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه ان أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لاالامكان) فيه ان المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني ان طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة انه عالم بمخاطبه علما ضروريا (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه ان العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله ان عدم مدح المعدوم الخ) فيه ان قولهم لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكروا لايضاحه والتنبيه عليه قولهم كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بانا لا نسلم ان عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لايجوز ان يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص كما ان عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتهما لمقارنتهما لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت آنفاً

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فابراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الايمان والكفر بالدليل وابراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع للمتعلم والا لاحاجة فيه الى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر) أى قد ينصرف عند الاطلاق فلا يرد ان الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب ان مراد الحسن من الكافر في قو ان مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذى يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلق الكافر فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصرى داخل في الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنهما (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً اليه غير معرض عنه وانما فسرناه به ليظهر صحة الانتهاج الى ماقال الشيخ فان شيوع المذهب فيما بين الناس لايستلزم قبوله كما ان قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قال الشارح فقال الاول يثاب الخ) انه من قبيل النقل بالمعنى وان أمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة فاندفع (٢٩٢) مايتوهم ويقال ان الظاهر في أمثال هذا النقل بالمعنى ولا يمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي (قال يثاب) أي يجب ان يثاب والا لم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم ان العدل لايقتضي الا التفاوت والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن ان يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمان من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالامراض الشديدة أو تبديل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود في الجنة الى غير ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصا بطريق الخلود فيجب أن يصار الى ماذهب اليه أهل السنة والجماعة من تفويض الامر الى النقل فيما لامجال فيه للعقل (قوله لاواسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه ان مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ماسواهما بالكلية من الاماكن والمنازل والايلزم أن تكون الملائكة جميعا فيهما وليس كذلك فيجوز ان لايكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والايلزم كون الملائكة التى في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني ان معني قولهم الجنة دار الثواب انها محل للثواب لا ما توهمه المعترض من ان معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكلفين أي كل مكلف يدخل فيها يثاب والأول جواب تحقيقي والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) اشارة الى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فالمراد بقوله الخ) يعني فعلم من ذلك ان المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثابا ومستحقا لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجا عن الجنة * قيل في دخولها حزازة اما من السهو أو لقصد

انهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت وثبته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ولم يدعوا ان الشيء مطلقا يمتنع التمدح بنفيه حتى يرد عليه النقض بان الشريك واتخاذ الولد ممتنعان في حقه تعالى مع انه ورد التمدح بنفيهما عنه تعالى في القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أى العمل على تقدير كون مافي الآية مصدرية بمعنى المفعول أى بمعنى المعمول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أى بالمصدر الذى هو العمل * وفيه ان كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما * أحدهما المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أى الهيئة الحاصلة به والمعنى الاول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقا فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقا والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضا مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل الى ان يجعل العمل بمعنى المعمول * على ان كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم تحمل الاضافة) أى اضافة العمل الى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمعمول الخ) أى وان لم تكن الاضافة للاستغراق لاتدل الآية على ان مثل السرير مع كونه معمولا للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على ان جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ في أخذ المحشي العمل بمعنى المعمول وجعله عاما للسرير والسيف ونحوهما هو ان اطلاق العمل على السرير والسيف وغيرهما شائع في العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذاك السرير عمل فلان لكن اطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول والكلام في معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدري والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أى كما يعمه الحاصل بالمصدر وهو مراد المحشي وقد

(اخذه)

الاختصار من قبيل الحذف والايصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخل الجنة (قوله كما يدل عليه السباق) يعني ان السباق يدل على كون المراد دخولها مثابا ومستحقا أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل فى الجنة غير مثاب أومن الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم (قوله وقس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث علي مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتبكيت فقال بطريق الفرض لو كان فى النار غير معاقب ينافى كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع)أى يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد مايكون أنفع فى دينه وأما الانفع فى دنياه فلايجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لايعبأ بها ورعاية أنفعها مما هو أنفع فى الدين أيضاً فيرد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لايخلق مجنوناً ولا سفيهاً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لايخلق الشيطان والمسكرات والشهوات وقيل يلزم

على قاعدة وجوب الاصلح في الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هذا اللزوم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القوية ودفع الشياطين وازالة الشهوات واراءة الثواب والبينات وارسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالجبائي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفريع على مامر فى الشرح لا في

الحاشية أو على مامر فيهما يعني علم من كلام الجبائي انه اعتبر الأنفع فى جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار المجمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والاخبار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع فى الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعني الاوفق فى الحكمة والتدبير) أى يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد مايوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل مايكون أخس الاشياء فى نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله فى الحكمة والتدبير وهو لايخالف مذهب أهل السنة الا فى اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العليم الحكيم لايفعل الا مافيه حكمة ومصلحة ولكن لايقولون بالوجوب * وفيه أن مافيه الحكمة والمصلحة لايلزم أن يكون موافقاً لحال من اتصف به * ولايخفى أن مانقله الجبالى عن المعتزلة يخالف مانقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود)وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد(قوله وبالجملة حذف الضمير)على تقدير أن تكون مافى الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخاق فى الآية (قوله علي خلق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلا على ان الله تعالى خالق لافعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لايخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلا للافعال كما يمدح الشئ بحسنه ويذم بقبحه باعتبار انه محل لهما لامؤثر فيهما (قوله وأيضا الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالي وتصرفا له فيما هو خالص حقه فلايسأل عن علتهما بان يقال لم أثاب على بعض الافعال ولم عاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار * والسر فى جميع ذلك ان الله تعالي قد أجري عادته على أن يخلق الاحراق عقيب مساس النار وأن لا يخلق الاحراق عقيب مساس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الافعال ويعاقب على بعضها لمن يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار(قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تتمة المقول (قوله وأنت خبير الخ) أي لانسلم انه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى(قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

المعتزلة ان ماهو الاصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطي محمدا عليه السلام شيأ ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبيده بما يمنعه عن غيره لكان ميلا وجورا وانه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبيده ماهو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ماهو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ماينهيأ به للاتيان بالمأمور ولا يجوز أن يمنعه ذلك خصوصاً اذا كان اعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطي العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالي المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك فى حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالي (ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلا لا جوراً ولا ميلا (قال الشارح ومانقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصوراً على أربع طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف المذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الانام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأيناه قبل الخوض فى الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومنافقاً وبعضهم ضالا ومتحيراً فانه ذكر فى كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي اليها أو يتحير فيما بينها إن كان قاصراً وان كان ذكياً يشتغل بالجدال والنزاع وقد يغلب على الخصم ويفتخر عليه فيغضب ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) فى حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل فى أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك رضى الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوما وكنا نتمارى في شيء من أمر الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ثم قال اتهونا فقال مهلا يا أمة محمد انما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى ذروا المراء فان المماري لا أشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان المماري قد تمت خسارته وكفى أثما ما دام مماريا ذروا المراء فان أول مانهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء) رواه الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليجاري به العلماء ويمارى به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست فى العقائد وقال الامام الغزالى

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالي فمآل الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما فى طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مشتملا على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالي وبتعلق صفته (قوله الثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص ومغلوبية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب فى الآخرة (قوله ففيه نظر مر ذكره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل فى الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعيا) أي باعثا للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) اي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) اي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية

في احياء العلوم ان حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والاخبار مشتملة عليه وما خرج عنهما فهواما مجادلة مذمومة وهى من البدع كما سيأتي بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مألوفا في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبغت جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاما مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فعلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي أن لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم بزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالبين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

لاعدم قدرته على كل ممكن كما زعمه المحشي فاما قول الشارح أما ان يتعلقا بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب اي لااختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهى بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لابيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضا بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أى فى شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ماعلمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه أنا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة اي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى أن للفاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية اي أسند عدم الكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) اى تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضا) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله ممنوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع اى لا نسلم تعاق علم الله تعالى بفعل

رغب ونحن رهبنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولا بعيد في نفسه ويأباه قول الشارح تصدير الكلام بالتنبيه الخ وقول المصنف قال أهل الحق ويأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق * وليس بتفرغ على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس التفريع ويقول فالمراد مجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله وان خص الخ)أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بهامتحقق أونقول في الكلام تقدير في الموضعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أى جميع ماعدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التبقي فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أى مجاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه ينادي بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازى عند الاكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل المحشي لكن لايلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أويدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة (قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق) وأما اطلاقه على الاديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة المصححة بل اطلاقه على الاقوال وان شاع لم يقع (قوله اذ المنظور أولا في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقا والحكم المطابق بالكسر صدقا بل في تسمية مطابقته بالكسر أو بالفتح للواقع فان المشتقات لا تحتاج الى وجه التسمية بعد تبيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع ان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الي الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعني المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وانما سميت بذلك تمييزاً عن أختها انتهي * فسقط ما يقال ان الحكم أيضاً متصف بالحقيقة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج الي أنه بتكلف ويقال اذ المنظور أولا الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لا حاجة الى ما تكلفوا به في وجه التسمية فان اتصاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل المطابقة أيضا متصفة بهذا المعني ولا يخفي ان الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت الا بالمعنى المذكور فان المراد من الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور اولا في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الانباء معني اصلياً للصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من ان الصدق قد يقال لان الخبر بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معني اصلياً بل يجوز ان يكون فرعا للمعني المذكور ولو سلم اصالته لا نسلم اتصاف الحكم به بل المتصف الخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن ان يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند الخواص من اهل الاصطلاح فالمطابقية بالكسر معنى اصطلاحي للصدق والانباء معنى لغوي واهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالانباء كما يقال هذا القول يخبر وينبي ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فان الكلام في المعنى القائم بالشيء لا في الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه واذا وجدنا معني قائماً بشيء نقول هذا صفة له ونحن نعلم ان مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معنى قائماً

العبد باختياره ويكون فعله الاختيارى واجبا لجواز ان يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى ان الله تعالى اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا وتعلقت بذلك الفعل فيه ارادته تعالى ويجب ذلك الفعل الاختيارى بتعلق ارادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الازل متفرعا على تعلق ارادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق ارادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع المحشى وسنده لكنه انما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآلهيات في شرح المواقف فى المقصد الاول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والارادة وبتعلق ارادة الله تعالى بالفعل الاختيارى يكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وانما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أى فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله اذا تفرعت الخ) قد عرفت ان تعلق علمه متفرع على تعلق ارادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الاشعري) أى كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أى كون العبد مجبوراً فى فعله الاختيارى وان لا يكون مختارا (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أى نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بافعاله وجريانه فى أفعاله تعالى * قد عرفت ان وجوب الفعل (الاختياري)

بالحكم (قوله لايقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولا ويوضحه ثم يعترض عليه بعدم المنع أوبعدم الجمع حتي لاتحصل الحيرة للمبتدى فان من لايعلم المراد كيف يحكم انه يصدق على الامر الفلانى أولا يصدق لكنه اشار في الجواب الي أن الاصح في الاحتمالين مابه الشئ ذلك الشي والاوضح في العبارة أن يقول المعرف مابه يكون الشئ ذلك الشئ * قيل تقديم الظرف للتخصيص أى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشي يكون به موجودا لاهو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انسانا لكن المراد وحده يصير الانسان انسانا فظهر بما ذكرنا انه لاحاجة الى أن يقال جميع مابه الشي هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه انتهى وفيه انه لايصدق على مثل الناطق الابارجاع الضمير الي شي غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشي موجود) فيه ان هذا لايصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت الباء لسبب المؤثر لايصح التعريف فان الماهية ليست بجعل الجاعل عند هذا المعرف ويظهر بهذا أيضاً جوابه عما سيأتي * أقول الاولى أن يعرف الحقيقة والماهية بانها هي ذات الشئ يطرأ عليها الوجود والمشخصات *وقيل جميع أجزاء الشي وأركانه ولايخفى انه لايصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هوهو بمعنى الاتحاد فى المفهوم الخ) أقول الاشبه أن يكون هذا مراد المعرف وان كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون مابه الشي احترازا عن العوارض ولكن يصدق على العلل الاربع وقوله هوهو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني هو هو أى نفسه وذاته فتخرج العلل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتغاير في الجملة أونقول مراده مابه الشي نفسه أى لا وجوده وكماله فيكون احترازا عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية فانه لادخل لها في ذات الشي ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المادية والصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه مما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الامر غير متصور أي ممتنع الوجود ولايرد عليه شئ من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب فى دفعها التكلفات ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقلع تلال وأحجار واخراج طريق الى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ماوجد قال بعضهم المراد مايمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والالتفات اليه أى مايمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهي ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لايرد عليه شيء * وقيل المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه أنه لايتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

الاختيارى للعبد انما يكون بتعلق ارادته تعالى به لابتعلق علمه تعالى به فالنقض انما يكون بتعلق ارادته تعالى بافعاله تعالى لابتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادة الخ)أى وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بافعاله وجريانه فى أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزليا كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادث كما عرفت في أصل الدليل فكما لايتم أصل الدليل لايتم جريانه فى أفعال الله تعالى لانتفاء أزلية تعلق ارادته تعالى *وفيه انه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزليا فكذا يمنع توقف جريان الدليل فى أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزليا (قوله أيضا) أى كما ان أصل الدليل مبني على ازلية تعلقات الارادة (قوله لابعدها) حتي لا يوجد الاختيار ويلزم الايجاب ويتم النقض (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بازلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة)اى لاتحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) اى صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل)اى بفعل العبد (قوله بمعني انه يصير سببا الخ)يعني ان جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة معناه ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالي فى العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله واما صرف الارادة)اى صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ)تعليل لقوله وهو غير القصد الذى تحدث عنده القدرة يعني ان القصد الذى هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهى متأخرة عن القصد الذى تحدث عنده القدرة فيكون القصد الذى هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذى تحدث

بخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان أولي وأظهر فان المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعن الخارجيات فقط ولاتميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لايكون ماذكره معرفا مساويا للعرض كما يشعر كلة من في قوله من العوارض فلايكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا بل يكون أعم انتهي وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون مايمكن تصور الشيء بدونه بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وما نقل عنه في الحاشية لايجديه وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لاينفك عن تصور الذاتي وان انفك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحد وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معد له (قال الشارح وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الأحتمال وصدر الجملة بقد التقليلية اشارة الى أن المراد ههنا هو المعني الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ)يشير الي أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده *وأجيب بان هذا الاطلاق كثير لكن المعترض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذانا بانه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه *وأجيب بأن الغرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاءين للتعقيب المعنوى لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحدا منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير)* اشارة الي قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغوا وأما كون الشيء بمعني المعدوم فلم يقل به أحد *أو الى مايقال ان الثبوت لو لم يكن مرادفا للوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغوا وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (فتدبر) (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة الى مانحن بصدده أي قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أمورا مقررة بحسب الظاهر متمايزة

عنده القدرة (قوله فلاتكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لاالتعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تتقدم عليه بالزمان ولو كان ايجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعرة كما سيجيء (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصوله ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفي قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجيء في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب التبصرة(قوله عندهم)أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات)أي ترك العبد الواجبات(قوله وهو لاينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لاينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ماسيجيء) في الشرح في قول الشارح وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالي (قوله أن هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتي يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسلمة عندهم فيكون الزاما لهم بل تعليله ماذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال الخ وبينه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فحينئذ لا يكون الدليل الزامياً بل تحقيقاً

بالاسماء والاحكام اعتقدنا انها أشياء فنحن نتوجه الي تلك الامور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان فعلم ان هذا القائل حمل القضية على الكلية بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك فى احتياجهما حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً مخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لايحتاج الى الدليل اصلا * ويمكن أن هذا اشارة الى أنه يؤخذ موضوعه ومحموله واحدا بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولامثل قوله أنا ابو النجم وشعري شعري فانهما وان لم يكونا لغوين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الي الدليل * وماقيل

انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل فليس بشيء لان المراد انهما لايحتاجان الى الدليل فى زعم القائل وادعائه يعني انا ابو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري يناسب ويليق بحالي فكما اني فائق على اقراني وامثالي فكذلك شعري شعري * وامثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الافتخار ابني ابني وفرسي فرسي وسيفي سيفي الى غير ذلك ويكون الغرض معلوما لايخفي على احد فلا ينبغي ان يقال انه يحتاج الى التأويل بالنسبة الي الجميع او بطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لامطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولايحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا مانعتقده حقائق الاشياء من الكليات الطبيعيات وتسمية الاسماء امورا ثابتة فى نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حملت على الكليات الطبيعة لا تكون القضية لغوا بل يكون اثباتها من اعسر النظريات وأشكلها ولامعنى ان يقول بمثلها السوفسطائية المنكرون لاجلى البديهيات (قوله اى قلما يحتاج الي بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله مانعتقده حقائق الاشياء وتسميه بالاسماء الخ وهذا لايحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل إن احتاج * وايضاً لو كان المراد ماذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلا (قوله فان شعرى شعرى الخ) يشعر بانه لانزاع في قوله انا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالما غير معلوم ولوسلم لاتلزم اللغوية لجواز ان يكون الغرض

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فالملزوم مثله * وانما لايرد هذا النقض لان كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالي وصفاته (قوله اذ المذهب ان لاقدرة قبل الفعل أصلا) أي مذهب الشيخ ويؤيده ماذكر فى شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لاقدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) فى رد مايقال في قوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامهما معا (قوله أن تابع شيء في التحيز الخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لآخر هو البقاء فالمعنى أنه يجوز ان يقوم العرض مع بقائه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ محمل دال الخ) كلفظ سلامة

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح انمانحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولامثل شعري شعري فانهما وأن لم يكونا لغوين لكنهمامعلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتنبيه المخاطب على القيام بخدمتـه والتوجه اليه وترك عدم مبالاته وأما المخاطب ههنا فافل بل مترددأومنكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أوالتنبيه بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعرى شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوما للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله فى الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر فى الكتاب ساقط أيضاً فان جعله مبنياً على ماذكره فى الكتاب وناظرا اليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فانه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الي البيان لا يكون في الكلام قصور مع انه لايلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فان أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني انه ليس متحدى الموضوع والمحمول ولامختلفى الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهـذا المعني لايحصـل بجعـل الاضافة للعهد) قيل عليه جعـل الاضافة للمعهود يكفينا وان لم يحصل هذا المعني * وأجيب بان العهد يقتضى الذكر الحقيقي أو الحكمى ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خبير بأن نفي الذكر على الاطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكر وحمـل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر فان الاضـافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لافى الموضـوع أوفي كليهما * والظاهر من حال المجيب أنه حملها عليها في كليهما أوفى الموضوع والالاينبغي أن يتردد فى الافادة (قوله واعلم ان الاشاعرة (بان)
لاينكرون اطلاق الشيء على مايعم الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعني المذكور وحاصل الكلام ان الاشياء ثابتة في الحقيقة أوأعيان الاشياء ثابتة لا كما زعمت السوفسطائية من انها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على مابه الشيء هوهو حمل على مالايقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلا عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت افرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة ههنا بمعني الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلايصح قوله لم يتوجه السؤال أصلا (قوله فاللام فى العلم لاستغراق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معني خامساً لها إذ لاشبهة فى عدم اندراجه في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على ان المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعى السالبة الكلية فيكفي فى ردها الموجبة الجزئيـة والجواب عن الاول ان

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ مجمل دال على الاضافـة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافـة صريحاً (قوله والسر فيه) أي فى اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله مايمتنع في نفسه الخ) كجمع الضـدين (قوله وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كايمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ماقيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي مما لايطاق بهذا المعنى (قوله أى بمـايمكن فى نفسه الخ) أى المراد بمـا ليس في الوسع هو المرتبـة الثانية بقرينة قول الشارح وانمـا النزاع فى الجواز (قوله وانما النزاع في الجواز) اذ نزاع المعتزلة فى جواز تكليف العبد بمـا لايطاق الذى هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذهما الخ) أى تأخذ المرتبتين على الاطلاق فى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه ان يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أى شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقـد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بانه وقع تكليف أبي لهب بمـا ليس في الوسع (قوله أنه لايؤمن) اذ أخبر النبي عليه السلام بان أبا لهب لايصدقه ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بان يصدقه الخ) تفصيله انه لو فرض ان أبا لهب آمن وصدق النبى عليه السلام فى جميع ماجاء به من عند الله ومن جملته انه لايصدقه عليـه السلام في شيء ممـا جاء به من عند الله فلزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام أن يصدق

استغراق الانواع داخل في استغراق الافراد فان الافراد أعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني أن المقام مقام التنبيه على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهذا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم أن المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قرينة على ارادتها ولا يخفى فساده فان المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الى أن يقال انه تصريح بما علم التزاما ورد على اللاأدرية من ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أى التصديق بثبوتها في نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠١) فان المتبادر منه أن كل واحد منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا أن يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فاذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللاأدرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى* فعلم من هذا ان الرد على المنكرين لثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل بارادة الاستغراق في حقيقة الاشياء أيضاً بل بطريق الاولى * وبعد التنبا والتي ان ماثبت به الخيالي رحمه الله أولى وأقوي مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الغرض الاصلي من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبيه على وجود مانشاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح ان ارادة الجنس وان أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن ارادة الجنس في قوله حقائق الاشياء لا في العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ماذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في الاستدلال * والتأويل بان المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً إذ الثبوت

بان لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالمحال (قوله واذعان ماوجد من نفسه) أى التصديق بان لا يصدقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ماوجد من نفسه خلافه) أي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لا يخلق الله الخ)أي يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدقه بان لا يصدقه بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالا غايته انه خلاف العادة (قوله خلافه) أى خلاف تصديقه في ان لا يصدقه (قوله بخصوص انه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أبا لهب لا يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أى لا نسلم ان خصوص خبر الرسول وصل الى أبي لهب (قوله بما عداه) أي بما عدا انه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أى تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) أي دليل المعتزلة جار فيه وتخلف عنه المدعي* وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبي لهب جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لزم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحا (قوله بالاجل المضاف) أي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزاء للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة ان المقتول ليس بميت باجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته* فلا محال لتعدد الاجل الذي هو عبارة

أعم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال* ويجب تقدير الثبوت لئلا يتبادر الوهم الى العلم التصوري فيفوت الغرض الاصلي (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم الخ) يمكن إن يقال ان مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لان المتبادر من العلم المتعلق بالحقائق التصور بالكنه والتصور بالكنه لا يكون الا بالتفصيل *وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي *وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينافيه اعترض عليه بوجهين* الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافياً لكلام الشارح * والثاني أن تعميم الشارح العلم انما هو بالنسبة الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح والمحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل فانا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا السائل يكون مقابلا للمحشي ومناظرا معه لا مع الشارح فتدبر *والجواب عن الثاني واضح بحيث لا ينبغي أن يشتغل به الا لاجل المبتدئين فنقول ان مراد المحشي أن العلم الواقع في قول المصنف والعلم بها متحقق ليس مقيداً بكونه بالكنه والا لاحتمل التصديق بثبوتها وثبوت أحوالها وليس مراده عدم تقييد التصور* وقيل اذا قيد بالكنه لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً *وجوابه أن التقييد بالكنه انما يكون على تقدير تعلق العلم بنفس الحقائق لا على تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد) هذا أيضاً يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء *ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلا بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما نشاهد أن لا يكون أمرا أعم مما نشاهد بل أمرا مختصاً به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعاً فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً (قال الشارح ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وان كان المراد الجنس لكنه لا يجب التقدير فان الرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وان لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض* فمن قال لا يحصل الرد عليهم الا باثبات الثبوت واتيان العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والمحشي (قال الشارح

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان ان الاجل هو الوقت المقدر يؤدي الى القول بتعدد الاجل لجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني) أي ذكره لله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناوله) اشارة الى انه يدخل في المأكول المشروب تغليبا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ)هو المعنى اللغوى للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العوارى)جمع عارية (قوله وفيه بعد لا يخفى) أي في كون العوارى رزقا (قوله والا الحلا) أى وان لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله عندهم) أى المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أى حين أن يكون المملوك بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) أى يندفع عن تعريفهم الرزق بانه مملوك يا كله المالك (قوله خمر المسلم وخنزيره) اذا أ كلهما المسلم لان الخمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليهما فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أى دفع النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما ظاهر لانهما حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم(قوله أجيب بانه تعالى الخ) من طرف المعتزلة* تفصيله انه اعترض على تفسيرى المعتزلة للرزق بانهما لو كانا صحيحين يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى { وما من دابة في الارض الا على الله رزقها } يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأجيب (عنه)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات) وبالجملة لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولابحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكروا ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقرون باتصاف الحقائق بالوجودات هـذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولي ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضـلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لهـا مثل مايظهر للعالم والطائفة الثانية لاينكرون نفس حقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يعاندون ويدعون الجزم الخ) أو لانهـم يدعون نفي ثبوت الاشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح وانكار كلام الخصم رفعاً للالزام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون

مامن قضية بديهية ولا نظرية الخ) وهذا مجرد دعوي وليس لهم فيه دليل فهم يعاندون في هـذا القول وينكرون الحق الصريح قيل الظاهر انه دليل اللاأدرية فانه على تقـدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لاعدم تحقق نسبة أمر الى آخر في نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الخ) لكن قول المصنف يكون رداً عليهم فان ثبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية (قوله والاظهر أن تحمل الخ) لوقال والاولي لكان أولى فان الظهور ممنوع فضلا عن الاظهرية (قوله ههنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشـياء (قوله أي تقررها) وثباتها فانهـم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انمـا فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع النقيضين بالاستحالة وشريك البارى بالعدم والاستحالة ممـا ينكرونه مع انه لاثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات أنها لا ثبوت لهـا في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والا يلزم اجتماع النقائض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائض وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف اجتماع النقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزا يكون جائزا عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الاحاطة بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقا انا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تحقيقاً على التمييز ويكون قوله لنا خبراً مقدما وأنا نجزم مبتدأ ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقاً هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) أجيب بان المراد

عنه من طرف المعتزلة أولا بمنع الملازمة مع السند أي لانسلم انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالي بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنـه بسوء اختياره* وأجيب ثانيا بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئا مرزوقا وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح*فقول المحشي أجيب الخ اشارة الى منع الملازمة مع سنده*وقوله على انه منقوض الخ اشارة الى نقض دليل بطلان اللازم(قوله قد ساق اليه الخ)فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقا بمعني ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ(قوله وأيضا فيه الخ) أي في كون الاضلال في قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان العبد ضالا أو تسمية العبد ضالا ان يفوت مقابلة الاضلال للهداية والمتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ)أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعني خلق الاهتداء (قوله فجملنا) أي خلقنا (قوله اذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على نفي الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضا الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيـه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس تختلف في الهداية) فيه أنا لانسلم ان الناس تختلف في الهداية بهذا المعنى بل تختلف في الاهتداء بمعني سلوك طريق الحق وهو معنى مجازى للاهتداء (قوله وأيضا فيـه الخ) محصوله انه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتـداء مطاوعا ولازما له لكن الاهتداء ليس بلازم فلا تكون

من قوله لنا الزاما هو انا برهانا صالحاً لابطال مذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاما لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لايمكن مجادلته أصلا إذ لايعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللا أدرية لان العندية لاتنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ماذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فان الظاهر من الالزام هو افحام الخصم واسكاته وهو لايكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده بما سبق الزامهم وافحامهم (قوله فالصواب فى الالزام الخ) لا يخفى انهم يقولون ان جزمنا بنفي الحقائق من جملة المخيلات فلايحصل الالزام بهذا أيضاً * والحق ماذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض مانفوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع انكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لاتناقض بين النفي والاثبات بهذا المعني فلا يصح قوله فقد ثبتت (قوله ويرد عليه انه لاوجود للعلم الخ) وفى كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلا عن السوفسطائية (قوله وأما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن أحد النسبتين ثم يرد عليه مثل مايرد على ما أوردفي الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولايلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماما على اللاأدرية أيضاً وحمل الحصر على الحصر الاضافي ولا بعد (قوله قال فى شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول فى نفسه مع انه مناقض ومخالف لما فى شرح المقاصد * وأجيب بان مافي شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته فى نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فقط فى انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على مافى شرح المقاصد بانه لااستحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يتم عليهم * ولايخفى اندفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الهداية بمعني بيان طريق الحق (قوله مع ان الاهتداء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضا يقال فى مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح انما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله ومايقال الى آخر أن يمدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس ببيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة يمدح عليه * فقول المحشى فدفوع * كلام على السند وهو غير مسموع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للكلام على السند بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أى حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على مايقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سندأخص فيكون هذا الدفع أيضا كلاما على السند (قوله فلايناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في الممدوح فضيلة لايشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أى دفع آخر لمايقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أى طلب الهداية يستدعى عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أى زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافى التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاهتداء حاصل لامنه عليه السلام فلامعنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب

الـكلي يلزمه الاثبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر المتنبي) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم تسمع فى حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الامور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده)فيه بحث فان يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر الغنى والعدو المنافق يظهر المحبة وغير ذلك مع ان الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لايتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فان المراد من الخوارق مالا يكون له سبب ظاهر حتي لايأتي به كل أحد والساحر اذا طار فى الهواء مثلا لايرى سببه وسائر الناس لايقدرون عليه مع انهم يقصدونه فيعد خارقا بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فانه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع ان كلية قوله كلما باشرها أحد الخ أيضاً ممنوع فان لبعض الانفاس الخبيثة دخلا تاما فيه كما ان للانفاس الشريفة مدخلا في الدعوات كما هو المجرب (قوله فان قلت كرامة الولى الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعى الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو الامكان الخاص) فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون كل شيء دليلا لما عداه من الامور النظرية سواء كان مناسباً أو غير مناسب فان التوصل على مذهب الاشاعرة بارادة الله تعالى فقط بدون الاعداد والايجاب وهذا تمكن عقيب كل نظر صحيح وفاسد واذا كان النظر صحيحاً مناسباً لبعض الكسبي وغير مناسب لما عداه من النظريات يلزم أن يكون على هذا دليلا بالنسبة الى الجميع *وأجيب بان المراد من الامكان أن يمكن لكل أحد أي يمكن بحسب العادة المستمرة (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) أي المقصود تعريفهما أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لايصدق على اللفظي* والصواب في الجواب أن يقال عد الملفوظ دليلا مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ماوضع له أيضاً على ماذهب اليه المحشى (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول)الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولاتعقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لايحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلا مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والا لكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بالمرة فانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعمم(قوله النظر في نفسه)فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحشي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله واللزوم بالنسبة الى اللازم)أي اللزوم المقرر الذى لايكون علته التصديق(قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه) لايخفى ان الاشكال لا يندفع بالكلية مالم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لايحتاج الى اعتبار كونه ناشأ كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه(قوله فتخرج القضية الواحدة

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أى ان لايخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إماتته) أى يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أى أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للتنعم المقيم) أى الحاصل فى الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أى ماهو أصلح فى علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أى ورود السؤال ظاهر(.قوله على ولده فى شفقته) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا نقول لامنة الخ) أى لا نسلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بعواقب الامور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أى بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجويز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشرى الخ) هذا دليل على انهم جوزوا ترك الاصلح(قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعترض فهم من ظاهر هذا الكلام ان الزمخشرى جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه أصلح لهم(قوله وجوابه أنه الخ) أى لانسلم ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك)أى أن فى كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح(قوله على هذا التقدير الخ)أى تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجويز ترك الاصلح(قوله ولو سلم)أن في كلامه تجويز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجويز على ذلك التقدير

المستلزمة لقضية أخرى) أى لزوما ذهنياً فلا يحتاج الي التأويل بان يقال أي المستلزم علمها لعلم قضية أخري (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أقول الظاهر ان كل واحد من التعريفات مبنى على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح كما لايضر خروج الاشكال بالكلية على الاول على ماوجهه المحشي مع انه يمكن أن يوجه بكونه شاملا للكل وهو أن يكون المراد مايلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشيء آخر بقرينة أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلا منه وهذا مع مابعده لايدفع الاشكال وتارة بان الأشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد الى الشكل الاول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لامعنى لايراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر *وفيه أن مراده كونه ناشئاً منه مع امتناع الانفكاك كما لايخفى * وقيل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه للاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه فان المراد مجرد تميز المدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه خلاف ماذهب اليه القوم من انها تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول) الاولى أن يقول أما موافقته للاول وهذه العبارة أولى من وجهين فليتأمل وماذكروه من التأويلات فانما يدل على الجواز لاعلى الاولوية ولا على المساواة (قوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع) فيه ان المراد من العلم كماسبق التصديق وهو لايتعلق بالمفردات وان كان مراده من العالم من حيث حدوثه القضية فلا يكون دليلا على الاول على ماحمله عليه (قوله والعام لايوافق الخاص فى باب التعريف (الصريحة) فيه ان الظاهر من قوله أوفق بالثاني انه أشد وأزيد مناسبة وملاءمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً فيه دون الاول وان كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الافراد كالشكل الاول مثلا والمحشى سهى من أول الامر وحمل الموافقة على معني المطابقة في جميع الافراد فتوجه عليه اشكال وارتكاب التكلفات البعيدة (قوله وتخصيصه مثل الاول خروج الخ) لايقال فحينئذ لايكون موافقاً للثاني فضلا عن أن يكون أوفق لان مراده ان التطبيق على كل واحد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب تعميم الاول) تخطئة للشارح على مازعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد ان الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الخارق مطلقاً بطريق التجريد للاشعار بهذا الغرض ولايكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لكونه مأخوذا في المعجزة* ويعلم من ههنا أن القاصد هو الله تعالي وهو خلاف مااعتبره المحشي *وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام أصلية كانت أوفرعية (قوله وأما في سائرها الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

المحال ولا نسلم ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة ترك الاصلح فى نفس الامر (قوله لاينافى الاستحالة) أى استحالة الاصلح (قوله ولو سلم) ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير المحال ينافى استحالته في نفس الامر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لامع خصوص الزمخشرى (قوله وههنا بحث الخ) أى فى قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شئ اصلا (قوله وهو انه لا شك الخ) ادعى البداهة فى ان مافيه الحكمة فتركه بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لانفي الوجوب مطلقا (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصلح مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثانى لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أى ان لزوم المحال بجعل الترك مستحيلا (قوله ولهذا) أى ولاجل ان ماذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بان الوجوب حينئذ) اي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أى ليس وجوبا معنى (قوله ولا للعقاب) اى لامعنى للعقاب (قوله انما قيد بالامكان) اى قال الشارح لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يقل انها أمور أخبر بها الصادق لان ما اخبر به الصادق لو كان من الامور الممتنعة لم يكن ثابتا بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالي ويوم القيامة) اي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب (قوله دليل على ان العرض الخ) لانه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذى هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره ولا شبهة فى كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

الرسول يوجب العلم الاستدلالى على انه يوجبه فيما أتي به من الاحكام فمراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ماذكره المحشي وأما المحشي فلما حمل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب*أماغلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه*وأماغلط الجواب فلما اشتهر من ان التصديق النظرى مايستفاد ويكتسب بالدليل لامايتوقف عليه وانما اكتفى المحشي ببيان الاول لشهرة الثانى ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده أنه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسالته أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلا وتواتر فان العلم حينئذ بصدقه يكون بديهياً ولا يحتاج الى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها واذا سمع من فمه ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بانه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظريا (قوله لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام فى الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال

الصريحه وماهو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر*قال في الحاشية فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق انتهي كلامه (قوله قالوا) أي فى الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه (قوله ان أعيد) المعدوم بعينه فاما أن يعاد الوقت الاول أيضاً أولا يعاد وكل منهما باطل فاعادة المعدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أى للشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الاول وكل ماهو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لا معادا هذا خلف (قوله من جملة العواض) والمعاد انما يكون معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولا) حاصل الجواب الاول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلا عليها رجع المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ)أى اللازم فى اعادة الشئ بعينه اعادته بعوارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المعتبرة فى الوجود) أى العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجود الشخص فى الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود فى كل وقت شخصاً آخر (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والا يلزم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ)أى المشخص المعتبر في وجود الشخص مالايمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يبقي بدون وقت الحدوث فلا يكون

مع ان كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على العموم فيما قبل*ويمكن أن يقال ان مراد ذلك القائل يحتمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله يعم الثبات) أي يشمله كما يشمل المعني العرفي فى المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض باللغو وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الاولى فى وجه كون الذكر لغوا أن يقول الثبات معتبر فى معنى اليقين انتهي لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعني الشمول بعيد وان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التمييز في نفس الامر أن لا يقبل نقيضه فى نفس الامر وعند العالم فى الحال وانما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقا للوقع فانه ركن أعظم في العلم والا فبمجرد المضاهات فى الجزم والثبات لا يحصل القدح (قوله وفيه مافيه) أى في هذا المراد مافيه من البعد فان المتبادر من عدم احتمال النقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقا أوفي الحال*ولبعض الناس ههنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعنى اللغوي وماذكره المحشي عرفي لا لغوي*ويمكن أن يقال أنه تفسير بالمعني المجازى من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله مغن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لا يقول أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومتانته لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المعقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

لنقل شرائط كثيرة يتعسر بل يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأتقن مما يحصل بسائر الادلة العقلية فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء أو تكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً *وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة الى أن النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرائن الخ) أخر خبر الرسول المقرون فى السؤال وقدمه في الجواب اشارة الى انحطاط مرتبته يعني انهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله انما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل فيرتبط به حينئذ قوله اذ لا وجه فى عد الخبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فبالضرورة احتجنا الى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا الى اعتبار القرائن * وقد يفرق بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لاتدل على المضمون بل على صدق الخبر بخلاف القرائن فانها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فانه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة والدليل على المجمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) اي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقرونا والكلام فيه فالوصف معتبر أو نقول الدليل ايضا ينفك فانه يجوز ان يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليليته خصوصاً اذا لم يسمع بعنوان خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الامر الى آخر ما قال وهو مع بعده عن الفهم فاسد في نفسه فان افادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يعد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قال الشارح فحكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع انه يعلم بخبر الرسول انه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا الكل فى الخبر المتواتر وان لم يحصل العلم بالنسبة الينا من جهته لان الحاصل بالتواتر العلم البديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالي وأيضاً لخبرهم شان رفيع عظيم لا يليق ادراجه فى الخبر المتواتر مع ان الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة الينا أولا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الاجماع فى حكم خبر الرسول اما لان أهل الاجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وان لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث الشريفة الدالة على حجية الاجماع لكان له وجه وجيه ولعل مراد المجيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً فى وجوده فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث عدم اعادة المعدوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر فى بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم اعادة كون الشخص معادا بعينه فعدم اعادة وقت الحدوث لا يضر في اعادة المعدوم بعينه (قوله وثانياً بأن المبتدأ الخ) أى أجيب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الاولى مع السند تدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا اعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا خلف) لان تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين اذ الاثنينية تستلزم التغاير ولا تغاير بين الشيء ونفسه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ مآله الى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجويز التميز الخ) أي بتجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة أي لا نسلم انه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وانما يلزم ذلك ان لو أريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع عوارضه وأما اذا أريد به اعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالعوارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض اجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زمانا لكنه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص ما زمانا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

المعنى المصطلح فبعيد)* قيل يعارضه أن اعتبار نفي القيد دون القيد أيضاً بعيد فانه يضيع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل يأباه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهراً كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف سار في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي اشارة الى العموم) قيل لان المهملة تحمل على الكلية رفعاً لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني* والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقمشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان* أقول لاحاجة الى اعتبار هذا فان كون العموم مرادا من كلام المصنف مفهوم من قوله وماثبت منه وان كان المطلق محتملا للعموم والخصوص (قوله ففيه رد للفرق المخالفين) يعنى ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلا فضلا عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لااختلاف في كل مسئلة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السمنية فان دعواهم سالبة كلية وهذا الدليل لايستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لامسئلة في الالهيات الا فيها خلاف ألبتة ويمكن أن يكون دليلا للسمنية أيضاً بادنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذبا ألبتة فيكون العقل منهما لايعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لايبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل المحشى أيضاً لايدل على مدعاه لان فساد الدليل لاينافي الاستدلال فضلا

عن أمثال هذه الطائفة فالأولى ان يقال اذ لم ينقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ) لايخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلا لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لايخفى أنه لا يكون جوابا لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالمقدم مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات الثبوتية أو التنزيهية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلا من قبل السمنية أيضاً والجواب العلاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا اثبات للملازمة الممنوعة أي لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب انه ان أريد انه لزم تخلل العدم بين المشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فممنوع لجواز أن تكون المشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنا لعوارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنا لعوارض غير مشخصة أخرى فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أولا فمسلم لكن لانسلم انه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لايخفى ان معنى التخالل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لانسلم انه لو بقي شخص ما زمانا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الخلال متصورا وهو لايتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تخلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولاتخالل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زمانا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لابضم زائد) أي لايجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أى ان أريد بقوله

افادة الظن والجزم أيضاً لاينافى الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن بقي شيء فى الشق الثانى (قوله تقول)أي تكلم بما لا فائدة فيه (قوله هذا انما ينفى العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله أن أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا* وفيه أن ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال ان ذكر دعوى المذكور يغني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السمنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخلفي حتى يرد عليه أن ما ذكره لايبطل الموجبة الجزئية كما ذكر فى بعض حواشى شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالزام أن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لايمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لايخلو اما ان يكون ضروريا الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيدا للعلم معلوما

والللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعترض عليه بوجهين فليتأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) انما فسره به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف أن العلم الحقيقي فيها لايحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها اأي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلا تغفل حتى لاتقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاولى

ان يقال دور أو تسلسل فانه لايلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات المخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر *ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معا (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازا* ويمكن أن يكون حقيقية بتقدير المضاف أي حاصل الدور* وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لاحاجة الي اعتبار المجاز ولاالى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لايرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بانه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولايخفى فساده فان الكلية لاتستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذى أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمنكرين

لان البدن الثانى ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول فى ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به مغايرة الثانى للاول في الهيئة فسلم لكن لانسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله أن حاصله منع التغاير الخ) أي لانسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقا من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على ان الجلدين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما*وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلدين وان استدل عليه بانه لو كان أجزاء الجلد الثاني مغايرة لاجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول أجيب بمنع لزوم التعذيب بلامعصية وانما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لاللبدن ولايلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الاجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال فى الحاشية ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذلايدل قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) على اتحاد الاجزاء (قوله فيتلذذ بريحه وطعمه الخ) فلايرد أنه اذا لم يظمأ انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لايشرب منه الخ) أي قال بعضهم لايشرب منه الامن قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لايعذب بالظمأ وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ)أي يبتدأ الخ قال فى الحاشية فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الاقوال والافعال الصادرة من الافراد والاشخاص لاالمروي عن الصحابة كما توهم البعض وصورة الاستدلال الاثري أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع مايعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولاتعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الافعال والاقوال والاخبار الدالة عليه ماقال النبي عليه السلام للنساء هن ناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر) لايخفي أن المراد اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر فالمناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وان أمكن توجيه ماذكره أيضاً بأن النظري أي بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر ومانحن فيه من ذلك القبيل* وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لااثبات افادة أصل النظر ردا للسمنية فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن

يقال مثلا قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مقرونا بالشرائط فعلة الافادة كونه صحيحاً مقروناً بالشرائط وأيضاً لو وجدت علة الافادة وجدت الافادة لكن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الي قطع النظر عن وصف هذا الدليل فانه لايلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد اثبات

يجوز بان يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت يحتمل الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل أن يكون بمعني التصيير فيكون المعني نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لايريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها انما تخلق يوم القيامة ويحتمل الخ سند مساو للمنع تدبر (قوله أن يجعل للذين مفعولا ثانيا) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لايحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لايريدون في الارض علواً لانفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعني) أي أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصلا الا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعني التصيير فتعين انه بمعنى الخلق فتتم المعارضة * ويرد عليه أنا لانسلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لا يجوز أن يكون معني جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازما للوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعني حاصلا الا يوم القيامة فلا تتم المعارضة* والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعني عدول عن

افادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ماذكره الشارح بل أن يقال مثلا من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أوتبعيضية والضمير راجع الي العلم لاالابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفا لغواً حالا من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمين فان ثبت بمعني حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) انما فسره به احترازا عن كون الحمل لغوا أي ليس المراد من البداهة المعني الاصطلاحي بل المعني اللغوي وقوله من غير احتياج اشارة الى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوى فكان مالايحصل بالنظر حاصلا بأول التوجه وما يقال لولم يفسر بالمعنى اللغوي لايلزم كون الحمل لغوا فان حاصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبداهة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري مالايحتاج الى نظر وفكر لاماذكره المحشي واعترض عليه بوجوه

الاول أن الضروري لايحسن مقابلته بالاكتسابى الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى مافى بعض الشروح الخ) والمحشي لما لم يطلع على ماقصده الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعني اللائق المناسب بالمقام جعل ماصححه له أولى وانمـا قلنا لا يصح المعنى أما فى الاول فلان المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداهة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعني وماثبت بالاستدلال فهو استدلالى ولايخفى فساده وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلا عن حال فاضل (قال الشارح فالاكتسابى أعم من الاستدلالى) أي فلايلزم اللغو اشارة الى ماقصده (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابى ويفسر الخ) أى يفسر بمـا ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لاجل الضرورة وفساد المعني ولا يلزمنا الاترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع ان فى الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ماذكرنا الاترك المقابلة ويرد على ماحمله المحشي أولا وزيفه اعتراضات ذكرها وعلى ماحمله وارتضاه فساد المعني فأنت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لوقتك تخذ مايليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال)أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الالزام) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعن مطلق الانتفاع حتي يرد أنه لايخرج عن مطلق الانتفاع به اذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فسائر أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لان هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات لايقل لااجماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهي كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشئ الخ) الظاهر ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالي هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا الحكم بمعني التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معني الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنفي) أي بكلمة لم فيكون المعني ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لاتحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لامطلق الفسق فكمال الفسق

(هو)

يشعر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع ان كلام ذلك البعض فى غاية الضعف فان الاكتسابى على قوله ماتتوقف القدرة فى تحصيله وهو كاد أن لايصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية ألبتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقيل ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلالى لا الضروري المقابل للاكتسابى وقال البديهي مالا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أى لايحصل بمباشرة الاسباب المقدورة لنا فقط كفتح الاحفار مثلا والا لحصل الرؤية للاعمي والسمع للاطرش فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضرورى معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا فى حصوله بل مايتوقف عليه الاكتسابى أكثر ممـا يتوقف عليه الضروري لان الاكتسابى يتوقف على البديهي (قال الشارح فمن ههنا جعل الخ) أى من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وان أمكن أن يكون منشأ الجملين المذكورين الاختلاف فى تعريف الضروري المرادف للاضطرارى * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل فى تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض فى كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتخيل الخ) يعنى لو كان للضروري معني واحد فقط لم يلزم التناقض أيضا لكن ما ذكره انمـا يدفع اللزوم لا التخيل فان التناقض يتخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لادفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ماذكره الشارح

هوجواب تحقيقي وماذكره المحشى الزامي (قال الشارح الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه اذا ألقى فى قلب مؤمن معني بطريق الفيض مثل حادثة فى بلدة شاسعة أوحادثة في بلدة فيما سيأتى لايطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ماألقى أوبحل ماسيأتى ويعاين ماألقى ولايحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالقاء حتى يتكرر ويجرر وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما ألقى قبل وقوع ما سيأتي وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لامجرد الالقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فان المراد من صحة الشيء صحة ما ألقى من الحكم سواء كان مثبتاً أومنفياً وأما المعرفة فاشارة الى أن الالهام ليس سبباً في المواد الجزئية والافراد القليلة فضلا عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الخ لايفيد الاوقوع الالهام لاالتيقن بمجرد الالهام بدون التكرر والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الالهام بمعني الاعلام بانزال الكتاب والوحى كما قيل في قوله تعالى (فجورها) أى باعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب أوبدلالة العقل والحكاية عن السلف لايدل على حصول اليقين بل على مجرد حصول الالهام (قوله ايراد كلمة كأن الخ) فيه أن شهرة العلم بمعني عند قوم لايفيد الجزم بارادته مع أن عموم الاسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد ارادة المعني العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للمنفي فان المشهور هو ان العالم ما سوي الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازا واضحاً عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله مما يعلم به الصانع احترازا جلياً عن الصفات واحترازا عن المجردات ليظهر صحة قوله بجميع اجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله اشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ماعبارة عن الجنس من الموجودات فلايصدق التعريف على الافراد وهذه الاشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الاشارة الى أن العالم اسم للقدر المشترك فمن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لايصح حمل المراد على مراد المصنف لان المراد المجموع كمايدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فان القدر المشترك يجتمع مع ارادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وانما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة ارادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لانه اسم للكل والا صح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعني والعدول عنه انما يكون عند الضرورة فهو اما أن يكون اسما للكل كما قال البعض أوللقدر المشترك ولايصح أن يكون اسما للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة اطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسما للقدر المشترك لانه يحصل به المرادات وتندفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجيء ان العالم اسم

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقا كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معني الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند اليه) وهو العذاب (قوله والجواب انه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الادلة) المذكورة فى الشرح بقوله لان قضية الحكمة الى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريدية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله ان هذا الخ) أي قول الشارح لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله فينافي قولهم)أي قول أهل السنة (قوله ان يحسن القبيح) اي ما يعده العقل قبيحا (قوله ويقبح الحسن) اى مايعده العقل حسنا (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ماهو نهاية الجناية لايحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلادليل) فتكون فى مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه ان المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة فى هذا المعني بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علماؤنا بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنعه اذ المغفرة بعد التوبة للمشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم *وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بانه لايصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله ثم المشرك) اذ الشرك مغفور بالتوبة أيضا (قوله مع ان التعليق بالمشيئة) أى تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

لجميع مايصح علماً على وجود مبدإ له اعتراف من الشارح بكونه اسما للكل أيضاً فانه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعني الكل الافرادى اسما لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ماذكره المحشي مبنى على التجوز العقلى فان قولهم ان الهيولى العنصرية قديمة بالشخص لايقتضى ولا يستلزم الاصورة ما من الصور العنصرية لئلا ينعدم ويلزمه خلاء ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثا والجنس قديماً بتوارد الانواع وماذكره الشارح مبنى على ماوقع فى نفس الامر على زعمهم وعلى ماثبت وتقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعني أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قيل عليه ان ماذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث فى الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مقصور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولما كان مبني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى تعريف العين لا تعريف القيام (قوله قائم به) لا حاجة الى ذكره (قوله كالسرير) الأولى أن يقول كالمص ليكون وجود المركب والعرض مما يعترف به المتكلمون* قيل لانسلم أن التعريف يصدق على المجموع للمركب فانه لايقوم بذاته بل بجزئه ولايخفى انه لامعني لقيام المجموع بالجزء لا بمعني التبعية فى التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات مالا يكون خارجا عن الشئ* والجواب عن أصل الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ فى التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على (والكبيرة) الاصح وصدقه عليه لايضر فى مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعني وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم فى المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في التحيز والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأبي عن هذا المعني فان اختلاف الظرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتغايرهما بل المعني أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بحصوله في الموضوع لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود وأن حلوله فى المحل المعين ولهذا لاينتقل عنه والالزم بقاء المعلول بدون علته أو توارد علتين مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأبى عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر (قوله إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده فى الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد فى

(قوله يفيد البعضية) أي مغفرة البعض (قوله وأيضا هي واجبة عندهم) أي مغفرة التائب (قوله فلا يظهر للتعليق) أي لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويغفر *قيل لافائدة فى ارجاع الضمير فى يخصونها الى المغفرة اذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولا (قوله اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب) فيه أن المغفرة التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضا) أي كرد تمسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلاثبات الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثانى ولايخفى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لايغفر مادون الشرك للبعض فيكون البعض معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة وثبوته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لاينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لايفيده (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو الستر (قوله اذ المراد الخ) تعليل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لان الكبيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال

سه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلا للنزاع ولو سلم لايدل الاعلى الترتيب العقلي والتغاير في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره) قيل عليه إن تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة *وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلا ممكن وثبوته للحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ)وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازا عن توهم تعريف الشئ بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعـدا) والمصنف لمـا اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده مافسربه الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيـه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك *ولكونه يتحقق بالنحبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزء في ملتقى الاربعة من الفوق والآخر من التحت لـكن لايتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية وان كان راجعاً الى اللفظ واللغـة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعـدد فائدة لـكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع اباء في الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ماقيـل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوى* وقـول الشارح احتج الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ماذكره الشارح بان زيادة الجزء لاتحسـن حتى يقال وينقل ماذكرعن أهل اللغة *ويمكن أن يدفع بأن المراد به ح أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لاصفة) قيل عليه وللمستدل أن يقول انه منقول من الصفة ومأخوذ من الجسامة وأنت تعلم أنه لايثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الغرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الغرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور ينافيه فالاولى بحال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطلانه كما هو المذهب* وما يقال ان الـكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لايدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لايخل بالمقصود (قال الشارح اذ لوماسته بجزئين) أي امر منقسم (قوله لـكان فيها خط بالفعل) أي أقل مايكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لـكان أولى لان اللازم أحد الامرين لاعلى التعيين

والـكبيرة الـكاملة هي الـكفر (قوله ولو لم تحمل الـكبيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يغني عن حمل الكبائر على الـكفر أجاب عنه بانه لو لم تحمل الـكبيرة على الكفر لم يتيسر تقييـد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضا أن لايكون في قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقى تقييد التكفير بالمشيئة بلادليل* وفيه أن مغفرة ماعدا الكبيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبائر وهو مندفع بان مغفرة الصغائر أي عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لايستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الي النفس عبارة عن النفس المبهمة فيعم أيضا لوقوعه في سياق النفي كما اذا قلت لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النفي أولا فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازى رحمه الله بدلالتها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاما في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالـكفار جمعا بين الادلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة الممنوعة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) قد أجيب عنه بان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لاينافي العموم بل يقتضيـه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

لكنه اكتفي بذكر أحدهما لاتحادهما فى الفساد* وجعل الشارح هذا الدليل أقوي الادلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيبين أومثله لاأقل فى القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لايحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المنقسم فان الجزء الذى لايتجزى غير ثابت بعد* وأيضاً لوكان المراد من الجزئين الجزئين اللذين لايقبلان القسمة أصلا لكان المدعي حاصلا مع زيادة ولم يشتغل بابطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لاينافي الكرة الحقيقية* والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أومراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح بتمامه بمقدار من سطح الكرة وللسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو بتماس سطح مستدير من سطح الكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ماكان ممتازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد* ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لوكان كل عين منقسما لاالى غير النهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متناهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلما ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والخردلة لما ورد عليه أعتراض المحشي ولااعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر أن يبتدئ من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولايتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ وهذا ظاهر لايحتاج الى البيان* وماذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على ماقرره فلايجدى الاعتراض على قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلايلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذهو معني عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعترض فى هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله • أستغفر الله • الانسان لايخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنه (قال الشارح رحمه الله والالما قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لايدل على قبول افتراق كل مافيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لايثبت الجزء الذي لايتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة

عن الكبيرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لايقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) فى بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلا وللعفو عن صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزاء الايمان فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله لا يتناول التروك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) فى النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أى على الاطلاق) من غير تقييد أى تقييد الخلود (قوله لولا الخلوص لم ينفصل) أى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق فى عدم الخلوص (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لانسلم ان العذاب مضرة خالصة (قوله أيضا) أي كمنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد ههنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد فى دفع خلود أهل الكبائر فى النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد فى دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أى كون خلود الكفار بمعني الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع المتعدى للتعدية الي مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الخسيس كذا فى الصحاح (قوله لتقوية العمل) اي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

الطبائع * وأما مذهب الذى لم يعترف فهو مذهب غير معتد به ومع هذا لا يضر بمطلوبنا وهو اثبات حدوث العالم فلهذا لم يشتغل بابطاله (قال الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه اما أن يكون قابلا للافتراق أولا يكون فان كان قابلا ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لأن الجزء الذى لايقبل القسمة أصلا لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للترديد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وستعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازى شكر الله سعيه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمنع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالى في التهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية الخط تعريف الخط والانسب

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لايستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوى في العمل لايحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدية الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولا يحصر التقسيم) أي ويلزم أن لايحصر التقسيم ان لم يندرج يقين السوفسطائي فى التصور ويمنع عدم الاذعان مستنداً بانه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافى القلب (قوله أمر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد فى شرح المقاصد مايدل عليه بل ردّ الشارح هناك وجوب اليقين فى الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي فى الايمان مع القطع بانه لابد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال فى الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لانسلم وجوب الجزم فى الايمان وان كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافراً شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعا وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

ماذكر بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة فى حشو الأجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لايستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات أمر عدمي وهمي محض ولو سلم وجودها لايتصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم في أمر ذي وضع الا لمحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لابتبعض الاجزاء ولابجميع الاجزاء بالسريان فأمر غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

 (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل) لايخفى أن المستدل ايضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسما لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متناهي الاجزاء فى نفس الامر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا فى انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهى جزء من الاجزاء الى مالا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لايتجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مركباً من الهيولى والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماما يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهيولى والصورة وان لم يتم فلا يفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالايجاب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد وان لم يكن واحدا من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استعدادات المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صورا أو مركبا من الهيولى والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء التي لا تتجزى * وأما الهيولى فهي عندهم لابد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة واذا كانت الهيولى قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كما في الافلاك أو بالنوع كما في العناصر • فاثبات الهيولى والصورة يؤدى الى قدم العالم • واثبات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاولى) وأيضاً انما يكون انعدام الاجساد على تقدير تركبها من الهيولى والصورة بانعدام الصورة وفسادها

وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقاً ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض فى اثبات الجزء نجاة عن الظلمتين المذكورتين (قوله أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الكم المتصل وهو لا يتصور على تقدير التركب من الاجزاء التي لا تجزأ وامتناع الخرق والالتئام مبني على ثبوت الكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أو سهو وقع موقع أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه لا يجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهيولى انتهي ولا يخفى أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل يقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسامحة شائعة (قوله واما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فمجرد قولنا الحادث إما عين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسما من الحادث • غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست من الذات * ونقل عن المحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد انه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية فى التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الاشارة الى حدوث القسمين معاً • لكن الانسب حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبنى على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

المحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعتراض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي لا الحكمي) وايمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والغفلة) عطف تفسيري للذهول (قوله فتلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لا حال عدم التصديق) والمنافي للايمان هو عدم التصديق لا الذهول والغفلة عنه (قوله فليس كذلك) أى كحال الذهول (قوله ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح فى شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان) حتي يجرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله والا لكان الخطاب) أى ولو كان لفظ الايمان منقولا الى معنى آخر مع انه لم يبين فى الشرع (قوله خطابا بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان اللغوي) أى التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات الشرعية) أى من الالفاظ التي نقلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء من عند الله (قوله في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة) أي الاستعمال فى المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل ان النصوص حجة بل قال معاضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أى عند أهل اللغة (قوله ولا يخفى)

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور فى العقل فهو ممنوع لان العقل لايبالى باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لايقولون بحصول المزاج ولايقولون بوجود الهيئة والـكم والعرض فليس عروض ماذكر فى الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل مافي الـكتاب رأى الشارح) كلمة لعل غير مناسب ههنا لان الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه لانقله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع فى كثير من الـكتب والمتبادر من عبارة المحشى أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الـكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الايجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجباً ليس كايجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لـكن المشيئة لازمة فليتأمل (قوله أى مستمر) انما فسر به لئلا يكون الـكلام لغوا لان المراد من المستند المذكور القديم المستند لان الـكلام فيه لان حاصل قوله والا أي وان لم يكن القديم واجباً لزم استناده اليه الخ لـكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز العدم ومنافاة القدم العدم فعلى هذا

لاوجه لايراد الاستناد بشروط متعاقبة فان المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون الا حادثا *وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع فى موارد الاشكال بلا سبب (قوله فلا يلزم قدمه) أى استمراره أو المراد فلا يلزم قدمه واذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكيم فلا يضرنا لان معنى اللزوم يكفي (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولايجب انتهاء علل الاعدام الي عدم ممتنع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده يعنى الحادث *وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لان علة عدم المعلول عدم علته التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرهما* وقيل أعدام الوجودات الحادثة لايجب أن تنتهي الى عدم ممتنع لذاته لـكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنتهى الى عدم ممتنع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلا *أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عدمي فيكفي فى عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولي فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون) قيل ولان الاعيان لاتوجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هـذا التعريف انه لايصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

يخفى أنه الخ) أي دليل الـكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة) لدلالتها على أن فعل القلب هو المعتبر فى الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع فى الشرع واللغة للتصديق القلبي فكلما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فبطل ماقيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالته بالوضع على التصديق القلبي لايعد في الشرع واللغة ايمانا ولا تصديقاً ولا بد في عده ايمانا وتصديقاً فى الشرع واللغة من دلالته بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لايستلزم أن يكون المدلول الذى هو التصديق القلبي معتبراً في الايمان شرعا ولغة وأن لايوجد الايمان بدونه اذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بان توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدونه ويعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة ايمانا وتصديقاً ولا يكون تصديق القلب لازما فى الايمان على ماهو مذهب الـكرامية فلا يكون ماذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الـكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لايرد على جواب الشارح لان قوله لاخفاء فى ان المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر فى الايمان والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيبه بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والمنع والنقض فى التنبيه لايجدى نفعاً (قوله اذا

وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان الكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر فى مكان آخر مع ان الشارح أول السكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الى أنهم جعلوا الشرط شطراً للمبالغة ولايخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة * فلا يرد ماقيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة . ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر فى مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذى لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الاطلاق وأيضاً لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فعلم أن إيراده الكون الغير المسبوق بكون آخر الذي يوهم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل * فلا يلزم من هذا الخلاف بطلان التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازى لكونه أهم في المقام * وظنى أن هذا المنقول مما أسند الى المحشى وافترى عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعرف بأمر باطل ودفع سؤال لايضر بأمر غير صحيح (قوله يرد عليه أن ماحدث الخ) هذا الكلام منه اشارة الى ان الارجاع الذى اعتبره الشارح غير مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أواشارة الى سبب الارجاع وحقية ماذكر والافلا حاجة لايراده بعد العلم بما ذكر الشارح * والاقوى فى سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجددها غير باقية وأيضاً لا ينحصر الاكوان فى الأربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القرائن ترجح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لابجميع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر فى الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلا فلزم اشتراكهما فى كل من الجزئين الا انه اكتفي بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ماقيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

اعتبر الدال لدلالته لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول) وهو التصديق القلبي (قوله اذ لا دخل فى الاوضاع) تعليل لقوله فبطل (قوله نعم لااعتبار لها فى حق الاحكام عندهم أيضاً) أى لااعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أى يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة * وفيه أن اثبات اللغة بدليل عقلي مما لايسمع بل طريق أثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالغضبان والفرحان) أى يطلق لفظ الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارة الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أى يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لكون اقراره دليلا على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أي وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطأة القلب شرطاً) أى التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الرقاشى والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح . ان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه * منقوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل * وتقرير الجواب أنه لانسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يجعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجا عن المعطوف

(عليه)

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذوات والماهيات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتقابلين كالزوج والفرد مثلا (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل به قائلا بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولا ولم يعترض عليه بانه لايصح على القول ببقائها فانه لامعنى الاعتراض على قول الحنفي بانه لايصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت آنية أو وضعية فلا يرد النقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيئها بعينها في كلام الشارح وهو أن الدليلين الاخيرين من أدلة حدوث الحركة لايستلزمان الاحدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن المجرد الخ) لايخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لايثبت الانحصار فان المراد من المجرد المجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس فلا ينفي الهيولى والصورة والبعد المجرد لان كلا منها متحيز على تقدير وجوده وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى عدم الافتقار الى المادة فهو معنى آخر غير مراد ههنا لان الجزء الذي لايتجزأ مجرد بهذا المعنى ولاينفي المتكلمون وجوده فالاولى أن لايورد المحشي هذا الدليل في هذا المقام بل في القول التالي لهذا القول (قال الشارح وأنه يمتنع الخ) هذا عطف على انحصار وانما خصصه لان مثل الهيولى على تقدير ثبوته أيضاً لايضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى حدوث ماثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفي المجردات الغير المتحيزة القديمة فهي الادلة النقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام مما لايحتاج اليه في هذا المقام لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لادليل على النفي من الادلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة بجوانب الاقوال وان كان مخلا للمبتدئين وايقاعا لهم في التحير مع انه أورد من بين الادلة دليلا ضعيفاً وحمله على معنى يتعجب منه الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم ان ما لادليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والالتقع بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الاقوال حتى نحتمل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها ونشك باحتمال المجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم نفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

عليه (قوله فبتأويل جعله خارجا) أي جعل الجزء وهو الروح هنا خارجا عن الكل وهو الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فكأنه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزأ من الايمان (قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضا كان أو نفلا) فعلا كان أو تركا (قوله كما هو مذهب الجبائيين) قال في الحاشية الجبائيان هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزأ من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله مما يقع جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزأ من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزأ منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزأ منه والنوافل مما جعله المؤمن جزأ لا مما جعله الشارع جزأ فانتفاء النوافل لايستلزم انتفاء الايمان (قوله من غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزأ (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

والالتفات اليها والاغماض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الافتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال الغافل للاختلال في المآل وتكدر البال وسوء الاحوال والمحشي كيف ذهل عن قوله يجب وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذاك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركهما والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لانه لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولية لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى عدم الاولية ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية ان الماهية لم تخل عن وجود ما في تلك الازمنة وهذا مبني على كون الكلي الطبيعي موجود في الخارج *ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية انه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفراده لكنه مخالف لما اعتبره الشارح والمحشي أيضاً وحينئذ لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلا ولا يخفى أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد بالتناهي اتصاف المطلق بالتناهي لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي أصلا سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أولا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما لم يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولا *وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جملتها والا لزم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث انتهي ولا يخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلا فضلا عن كونه ضروريا وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لا نسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أى في الفعل الاختيارى (قوله واجبة اجماعا) فانه تكليف بنفس المعرفة (قوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أى إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وأذعانه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفا بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمنا مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بغتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذى يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فيرادف الايمان) أى يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أى اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ يأباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

(التصديق)

بالزمان ويصدق عليه فى كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة مثلا شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فانه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لايخلو عن الـكون في حيز ولضعف هذا السؤال أخره عن الـكل والافرتبته متقدمة على الثالث (قوله ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قيد بالمتوهم إذ المكان مشغول بالمتمكن مملوء به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمنا وفرضاً وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله * وبيان كل من القيدين خطأ فان المراد من المتوهم انه أمر معدوم ليس بموجود فى الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لايشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين أيضاً فان الحيز أعم من المكان عند المشائيين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي الاجسام على تقدير كون كل جسم متحيزاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لـكون السؤال مختصاً بالجسم فان الجوهر لايمكن أن يكون متحيزاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن) لم يقل من الحدث وان كان موافقاً للمذهب ومناسبا للمقام اشارة الي أن الاصح هو أن علة الاحتياج الي المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح أي الذات الواجب الوجود) انما خصه بالذكر مع ان هذا اسم للذات المستجمع لجميع الصفات الـكمالية اشارة الى كونه مداراً ومنشأ للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فان واجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لـكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للمنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يفيد المستدل ولا يضره والجواب الثانى اشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المباين وقوله لـكن يرد عليه أى على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعنى لو كان من جملة العالم لايلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثا للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ماهو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه قلت هذا مما لايساعده كلام الشارح أصلا فانه فسر الحدوث بالحدوث الزمانى وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزمانى غير ثابت بجميع أجزاء

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثني المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الا بيتاً (قوله وليسلم كلمة من) لان ما كان بعضا من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لايتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النحاة) والعلماء أعم من النحاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغاير ماصدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يبتغ ما يغاير ماصدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولايوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدونه ولايساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر واتصف به (قوله من الترادف والتساوى) أى التساوى في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أى بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أى لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أى انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أى إنكم أسلمتم وإنكم

العالم عند الفلاسفة * أما الحدوث الذاتي فثابت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسعي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج الى الاستدلال والتكلفات والتعسفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل المحدث على المحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حمل المحدث على المعنى المؤثر الموجود وحمل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بلاواسطة وقال مراد المحشي حمل المحدث على المحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى مجموع قوله المحدث بالذات القديم بالذات فمعنى قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى المحدث بالذات المنشئ الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانات (قال الشارح مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علماً على وجود مبدئه) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم محذوران * أحدهما ان يكون محدثاً لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل المحشى اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدئا ومدلولا اذ لايكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض وهو كونه مبدئا وعدم كونه مبدئا وماذكرناه أظهر واخصر (قال الشارح وقريب من هذا مايقال الخ) أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقريره أن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لايشذ عنه شئ محتاج الى العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا بعضه بل لابد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود وواجب الوجود لايكون الا قديماً ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ماهو معاد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الجواهر والاعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلسلات كثيرة غير مخصوصة فسقط ماذكره الشارح وماذكره الخيالي وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لايتوقف لايستلزم بطلان التسلسل أيضاً لا بنفسه كما ذكره البعض ولا بضم مقدمات كما ذكره الخيالي فتأمل وأنصف ولاتجادل مع من سعي في اهتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المنان * نعم يرد ماذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ماذكرنا مايقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ماقبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعلية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع ولماقبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ماقبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع الماهيات الممكنة

صادقون في قولكم أسلمنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم تسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أي ليس ماقد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطأة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لايستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شئ) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لايجوز أن يقول العبد أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردي)أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أي ترجح جانب الوقوع) والحق

(ان)

وهذا المجموع يحتاج فى الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لان الماهيات الممكنة كما لايجوز أن تكون مبدأ لنفسها لايجوز أن تكون مبدأ لغيرها مالم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود لنفى جميع الممكنات فى العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لانه لامعنى لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فيرد عليه ماذكر بحسب الظاهر وان أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجباً فتنقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لا افتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الي بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الخ) فيه ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لانسلم أنه يكون افتقارا الى ابطاله في اثبات الصانع وانما يكون كذلك لولم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله ثبوت الواجب تم بمجرد الخ) لايخفى أن الكلام فى اثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى المقدمات المذكورة وبعد الانضمام تنقطع السلسلة

فيثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفي بأحدهما لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على نفسه (قوله وهما باطلان) قيل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ مالم يجب

ان قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة فى أفعاله تعالى فى حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لاواجباً عقلا لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب الحكمة لارسال الرسل (قوله وتخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله فى الترك فلا ترجيح) أى فى ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا اشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أى موافقة الامر الخارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فنبوة آدم عليه السلام انما هى بعد خروجه من الجنة كما ذهب اليه الاكثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ماذكر فى المواقف (قوله لم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلتك الى الناس والى قوم فلا تكفي حواء أمة لآدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نبياً * واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحى الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسي عليه السلام فهو بمعني القاء المعني فى القلب أو اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحي لغة والوحي بهذا المعني لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبى عليه السلام تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولايتصور نبوتها (قوله وأم عيسي عليه السلام كذلك) أي بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له وقد عرفت مافيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التعيين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره فى الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ماذكره فى الوجه الثانى من قوله أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثانى) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمدا عليه

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده فللمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الافاضل ولا يحتاج الى ترتب زماني أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة جملتين إحداهما بدون نفس زيد مثلا والاخري مع زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص من الجملة الزائدة شخص من الجملة الناقصة كانت الناقصة مساوية للزائدة هذا خلف وان لم يكن لزم تناهي كل منهما * وأجاب عنه بعضهم باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي لجواز كون الزائد في غير المتسق واقعا في الوسط * وقد يختار الشق الاول مطلقاً أي سواء كانت الامور الغير المتناهية مرتبة أو غير مرتبة ويقال لا نسلم لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء من الجملتين كما يكون بالتساوي يمكن أن يكون بعدم التناهي وإن سمي بمجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شي من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل (قوله لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما • والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تناهي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منها * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما • وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

(أى)

السلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث (قوله فيما يتعلق بامر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوي الرسالة (قوله اذ لو جاز الخ) أي لو جاز الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لأدى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الاكثر أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الاحكام لبطل دلالة المعجزة وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه) فان المعجزة انما دلت على صدق النبي عليه السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال (قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة) أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبيرة عن الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبيرة عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل على فساد صدور الكبيرة عنهم *وأجيب عنه بان جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في التهلكة) والقاء النفس في التهلكة حرام (قوله ورد بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بديهي البطلان وقوله يفضي الخ صرح به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالكلية) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة) أي في ذلك الوقت لقلة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض) أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان الاظهار القاء النفس في التهلكة بالمنع بل نقض دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاما لهم فلا طريق لهم ان يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض فلا تغفل (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلا له فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لايمكن فى المعدومات الصرفة • واختلفوا فى الموجودات الغير المتناهية أوالغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لاتطابق بين آحادها لابحسب نفس الامر ولابحسب فعلنا * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة فى الحقيقة عند صدد التطبيق فلا تطابق فيما بينها فى نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المرتبة لاتوصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة والافلامعنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي * والمحشى الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتب لامكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لالزام الحكماء في قولهم بعدم تناهي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ماأفاده الحكماء لانه لا انطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لابحسب نفس الامر ولابحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضى المتصور بالاجمال لابالتفصيل ويكفى فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعلة لتفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المرتبة يستلزم تناهيها وتناهي الاجزاء المترتبة يستلزم تناهي حدوث النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تناهي الكل (قوله فان الذهن لايقدر الخ) علة لانقطاع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن برهان التطبيق

أى العام هو المصروف عن ظاهره و المصروف عن المطلوب العام لماجعل مقابلا لالمصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة انقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه مافيه) أي على تقدير تسليم ماذكر لايخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد يوجه) أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستثنى فى المستثنى منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور فى الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بان الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لامعنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لزكريا عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح فى شرح المقاصد ولا يضرنا تسميته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أى النزاع في أن ماظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساده) اذ كلامنا فى أن ماظهر من مريم نسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان بينا بألف الاشباع الخ) أى بينا وبينما مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولكونهما ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لابد لهما من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والا فمعنى المفاجأة كذا فى شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عد الكرامة معجزة الخ) أى جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالتها على صدق دعوته وحقيقة نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها للتحدى (قوله انما هو بطريق التشبيه) أى تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحسنية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لاثبات أفضلية المذكور) أى الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أى تفضيل أبى بكر * لايخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أى لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أى بعض أهل السنة (قوله الى سقيفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

جاريا (قال الشارح ولايرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فان كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لايجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب الممكنة من الاعداد وبالمقدورات الممكنة أيضاً وان كانت موهومة فرضية وآخر كلامه يدل على ان النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لانختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لو وجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فردا من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بمعنى عدم الانقطاع كما في الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وان لم يكن جاريا باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتفطن للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون)

ذكره * وأجاب تارة بأنه لااستحالة بالنسبة الى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام • ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في البين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثر انما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عدمي غير موجود لافي الخارج ولافي نفس الامر • ولو سلم وجودها في نفس الامر لانسلم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدارلهم (قوله أى أتوا بكرة) أى الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أى ترك علي رضى الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلافة على الولاء) أى التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أى معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أى حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الادلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أى للوجوب على الله او على الخلق وللوجوب بدليل سمعي او عقلي (قوله اصلا) اى لاعقلا ولا سمعاً (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لاعقلا ولاسمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضا لو وجب الخ) هذا دليل آخر على ان نصب الامام ليس بواجب على الله أصلا (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ومعنى النسبة الى الجاهلية) بان يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمعي بانه لم لايجوز ان يراد بالامام ههنا النبي عليه السلام (قوله ههنا بالامام النبي عليه السلام) أى في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ماذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالمقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لايقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه • فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه انما يلزم أن يكون ظالما أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعدالة وهو غير لازم اذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله أن مآلها وغايتها ذلك) أي أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ماذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أى من ليس له ملكة العصمة لايلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلا عن أن يكون ظالماً * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحا منه توسعة في الجواب واعتمادا على ماذكره في هذا الكتاب فتدبر (قوله لايلزم أن

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الاباطيل لايليق أن تكون مكتوبة فى الدفاتر حتي لايتحسير بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لانتعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين * فنقول لايخفى أن المراد ايراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فان كلا منها متناه وعلمه تعالي متعلق به مفصلا فى الازل لان علمه بجميع الاشياء أزلى متعلق بجميع الجزئيات فى الازل عندنا فيرد هذا النقض على من يقول به لاعلى من يقول بحدوث علمه ولاعلى من يخصه بالكليات * ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقاته فيجري برهان التطبيق فى تلك الامور الغير المتناهية بحسب علمه تعالي وان لم يجر باعتبار أوهام الناس (قوله توضيحه أن التناهي وعدم التناهى فرع الوجود الخ) يعني هذا مراد الشارح وان كان مردودا بما ذكره المحشي في القول السابق وممنوعا عند المتكلمين فانهم يقولون خلاء متناه وخلاء غير متناه وهو أمر عدمي أي معدوم فى الخارج عندهم ولايقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الاتصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فانهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلى وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضه (قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم الكلي وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أومفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وماذكره المحشى جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر بعد خبر عن المحدث للعالم يعنى أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعني وان كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فانه مسئلة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لايحسن الا بعد العلم والثبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

يكون عاصيا بالفعل) فان المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق كذا فى شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والصلاح لاعلى أن الظلم هو التعدي على الغير اذ قد يكون ظلم العبد لنفسة (قوله وقد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين (قوله على أن صيغ الافعال للحدوث) لاللبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله هذا انما يتم) أي انه يعلم النبى عليه السلام من أحوال الناس ما لايعلمه غيره (قوله فى خصوصيات الاشخاص) أى فى لعن خصوصيات الاشخاص (قوله وأما فى الطوائف المذكورة) أى في لعن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أى ليس اللعن للطوائف المذكورة بالاوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لان اللعن في اللغة ابعاد عن الخير فاللعن على الوصف ابعاد من الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أجيب عنه بانه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيذكر بعضا من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أى حفظه بان لايخلق فيه الذنب (قوله لايدفع كفرهم) لان حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الاجماع القطعى الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعى ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للاجماع القطعي فان فيه خلافا فعند البعض انكار الاجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله لعدم احتلافهما) أى حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدي فعدمهما لاينافي الحكمة كما في الامم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لايخفى أن ترتيب قوله فانك من المنظرين على دعاء ابليس يأبي عن أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق (قوله فى أمور الدنيا) لانها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لان رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أى تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون مافهمه سليمان أحق) وهو لا ينافى حقية مافهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صوابا لاخطأ (قال الشارح لاتفرقة فى المحرمات) فان قوله تعالى فاعتبروا ياأولي الابصار عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالحظر وبعضهم بالاباحة في حكم واحد

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافيين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أى إن أريد بقوله لا تفرقة فى العمومات بين الاشخاص عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فلا تقريب) أى لايطابق الدليل المدعي اذ كلامنا فى الحكم الاجتهادى أى قولنا المجتهد قد يخطئ يراد به أن المجتهد قد يخطئ فى الحكم الاجتهادي والدليل انما يثبت أن المجتهد يخطئ فى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب (قوله وإن أريد بالنسبة الخ) أى ان أريد أنه لا تفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق اجتهاديا كان أو غير اجتهادى (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد يخطئ الى أن التفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبه الى الحكم المطلق (قوله لا تفضيل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد النبي
الامي وعلى آله
وصحبه وسلم

قل هو الله أحد) يعني يتوهم من ظاهره أيضاً الاستدراك ويمكن دفعه بأن يقال المراد من الوحدة الوحدة فى صفة وجوب الوجود لافي الذات وان أمكن دفعه بجعله بدلا من الله تعالى أو خبراً عن هو لاعن الله فلا يرد أن هذا التوهم لايتأتى على بعض التقادير ودفعه أيضاً لايتأتي على ما اشتهر من أن المراد من الاحد الوحدة فى الذات * هذا آخر ما كتبه العلامة محمد الشريف رحمه الله تعالى * ولله الحمد والمنة وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل نظام بعد أن اعتني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء الاعلام * فصارت هذه المجموعة أصح ماطبع الى الآن
وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير الى الله الغنى
﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبعته
﴿ مطبعة كردستان العلمية ﴾
بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجريه
على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى
التحية

